BS
2625
W45
1897
GTU Storage
SIZE 2

Ueber die

Absicht und den literarischen Charakter

der

Apostelgeschichte

von

Johannes Weiss
Doctor und Professor der Theologie an der Universität Marburg.

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1897.

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY 1962

CHURCH DIVINITY SCHOOL of the PACIFIC LIBRARY

SIZE 2

f
FM5
W43

BS
2625
W45
1897

f
FM5

Eine grosse Anzahl der neueren Arbeiten über die Apostel-Geschichte*) hat sich mit einer gewissen Einseitigkeit die Erledigung der Quellenfrage zum Ziele gesetzt. Es kann nicht geleugnet werden, dass der Eifer und die Freudigkeit, mit welcher nach den unter der Decke der Redaction vergrabenen Schätzen gesucht worden ist, nicht immer im rechten Verhältnis gestanden hat zu der Sorgfalt und Besonnenheit in der Methode, die gerade diese schwierige Aufgabe erfordert hätte. Insbesondere hat es vielfach an der nötigen Selbstbescheidung und Zurückhaltung gefehlt, man hat sicherer und zweifelloser Behauptungen aufgestellt, als man berechtigt war und hat es auch wohl mit den entgegengesetzten Argumenten der Mitforscher den eigenen Hypothesen zu lieb ein wenig leicht genommen. Darum haben sich bisher, so meinen wenigstens Manche, keine imponierenden Resultate ergeben. Die Quellenforscher widersprechen einander sehr häufig und die entdeckten Quellen haben keine Lebensfähigkeit. So hat sich bei einigen Fachgenossen ein Ueberdruss an diesen Arbeiten eingestellt, dem z. B. Jülicher (Einleitung p. 270) und Wrede (Gött. gel. Anzeigen 1895 Nr. 7) mehr oder weniger kräftigen Ausdruck verliehen haben. Beide Beurteiler haben keinen Wert darauf gelegt festzustellen, ob nicht doch bei der reichlichen Hypothesenproduction neben der Verschiedenheit gemeinsame Beobachtungen wiederkehren und ob nicht neben so vielem Ungewissen auch manches Wahrscheinliche oder Gewisse sich ergeben habe. Wer unter diesem Gesichtspunkte die mühsamen Arbeiten der Fachgenossen einer eingehenden Nachprüfung unterziehen wollte, könnte sich überzeugen, dass das Chaos doch eigentlich nicht so gross und das mancher gute Fund durch die Untersuchung Mehrerer bestätigt worden ist. Aber ich sehe hiervon ab. Jedenfalls muss anerkannt werden, dass in den Einwendungen der beiden Kritiker ein berechtigtes Moment liegt und es ist nützlich für die Sache, auch aus dem zu weit gehenden Tadel den gebührenden Teil sich zuzueignen. Namentlich auf einen Punkt weist Jülicher mit Recht hin, wenn er sagt: „man dürfte dem Charakter der Apostel-Geschichte um

*) Ich nenne nur als charakteristischste Beispiele: Spitta, Die Apostel-Geschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert. 1891; und Jüngst, Die Quellen der Apostel-Geschichte. 1895.

so weniger Recht anthun, je mehr man ihren Verf. als blossen Redactor behandelt; er würde als blosser Redactor mit so glänzendem Geschick gearbeitet haben, dass man ihm Befriedigung bei blosser Redactionsarbeit wieder nicht zutrauen dürfte.“ Es ist richtig, dass bei den Quellenscheidungsversuchen der letzten Zeit die Frage zu kurz gekommen ist, was denn eigentlich der Verf. letzter Hand mit seinem Werke im Ganzen gewollt habe. Ueber der Auftrennung der Nähte hat man versäumt, die Composition des Werkes im Ganzen zu beachten, über dem Aufsuchen der ursprünglichen Conceptionen des ersten Erzählers hat man nicht mehr gefragt, was denn diese Geschichten dem Bearbeiter des Ganzen bedeuteten und was er damit seiner Zeit sagen wollte. So hat bei aller Detailarbeit das eigentlich literarhistorische Verständnis des Buches gelitten. Durch diesen Mangel werden wir zurückgewiesen zu den Arbeiten einer älteren Generation, deren Stärke gerade in der Erfassung der schriftstellerischen Absichten des Gesammtverfassers lag. Die so viel geschmähte „Tendenzkritik,“ als deren glänzendstes und bedeutendstes Werk der De Wette'sche Commentar in der Neubearbeitung von Overbeck (Leipzig 1870) noch heute unübertroffen dasteht, ist in dieser Beziehung allen neueren Arbeiten überlegen. Wie sehr diese feinen und liebevollen Untersuchungen heute in den Hintergrund getreten sind, kann man wiederum bei Jülicher erkennen. Wenn er (p. 264) als Zweck und Inhalt der A. G. angiebt, der Verf. wolle schreiben „die Geschichte der Kraft Gottes in den Aposteln,“ so sind damit die Bemühungen z. B. Overbecks um eine zeitgeschichtliche Deutung der A. G. als gegenstandslos erklärt. Ich kann es nicht für überflüssig halten, im Sinne Overbecks die Frage nach dem Zweck und dem literarischen Charakter der A. G. noch einmal wieder aufzunehmen. Es wird aber gut sein, bei dieser Untersuchung von der Quellenfrage einmal so viel wie möglich abzusehen, um sie nicht mit Hypothesen zu belasten. Ganz allerdings wird sich das nicht vermeiden lassen, denn gerade eine sorgfältige Analyse des Buches lehrt auf Schritt und Tritt, dass der Erzähler seine Absichten nicht ganz rein und deutlich zum Ausdruck bringen kann, da er sich nicht völlig frei bewegt. Er ist in erheblichem Maasse durch den von ihm reproducierten Stoff, der nicht mehr roher Stoff ist, sondern zum Teil schon eine feste Form hat, gebunden. Trotzdem aber muss es möglich sein, seine Hauptgedanken, seine letzte Absicht und damit den literarischen Charakter seines Werkes zu erkennen, wenn man den Gang seiner Erzählung an sich vorüberziehen lässt und die von ihm gemachten Einschnitte, Gruppierungen und Accente beachtet. Die Erfassung der Form des Buches wird wie in andern Fällen ein wesentliches Mittel zum Verständnis sein. Nicht zu erwarten ist freilich, dass die Absicht des Verf. sich in einer kurzen und runden Formel wiedergeben lassen müsse, denn es ist von vornherein anzunehmen, dass mit dem Hauptzwecke sich Nebengedanken verbinden, dass auch hier und da die reine Freude am Erzählen und Ausmalen, um des stofflichen Reizes willen alles zweckvolle Gestalten überwuchert hat.

1. Wir vermissen am Anfange unseres Buches eine Angabe über den Zweck, den der Verf. verfolgt. Nachdem er einen Rückblick auf sein früheres Werk gethan,

unterlässt er es, den Plan für das zweite Buch zu entwickeln, auf das *μέν* folgt kein *δέ*, das wir erwarten müssen*). Durch welche Umstände immer uns der Nachsatz verloren gegangen ist — verloren ist er. Ob uns damit eine wirkliche Aufklärung über den Charakter des Werkes entgangen ist, kann man wohl bezweifeln, wenn man sieht, wie wenig das Prooemium des 3. Evangeliums sich zu einem Schlüssel für die Composition desselben gebrauchen lässt. Um so schmerzlicher müssen wir bedauern, dass auch der Schluss der A. G. uns in diesen Fragen so gut wie völlig im Stich lässt, ja uns geradezu ein neues Rätsel in die Hand giebt. So sind wir ganz auf die Analyse angewiesen, wenn wir über die Absichten des Verf. ins Klare kommen wollen.

Das erste Capitel bildet thatsächlich, gewiss auch im Sinne des Verfassers, eine Art Einleitung: die Himmelfahrt mit dem bedeutungsvollen Worte an die Jünger, das sie zu Zeugen an die ganze Welt bestimmt, die Wartezeit der 120 und die Ergänzung der 12. Schon das erste Stück bietet aber, auch abgesehen von dem Anakoluth, eine ernstliche Schwierigkeit. Nach dem recipierten Text unserer Ausgaben hätte der Inhalt des 1. Buches sich erstreckt *ἄχρι ἧς ἡμέρας .... ἀνελήμφθη*, hätte also auch die Himmelfahrt schon mit umfasst. Diese Angabe war in doppelter Weise befremdend. Denn erstens erzählt doch der Verf. das Ereignis gerade eben erst jetzt und zweitens enthält der bessere Text in Lk. 24 51, den ℵ Dabeff [2]l Aug bieten, und der auch von Tischendorf aufgenommen ist, die Worte *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* noch nicht. Die Ausgabe von Blass bietet nun vielleicht die Möglichkeit, die Schwierigkeit zu heben. Denn einige Vertreter seiner Rec. *β* Aug a Vigil g p v w lasen das verhängnisvolle *ἀνελήμφθη* noch nicht. Wer nicht auf die Gesammt-Hypothese von Blass eingeschworen ist, wird geneigt sein, hierin die ursprüngliche LA. des Verf. zu sehen, welche in den Text zu setzen ist. Das *ἀνελήμφθη* konnte leicht eindringen, nachdem einmal in Lk. 24 51 die entsprechenden Worte interpoliert waren. So wäre es möglich, einen Stein des Anstosses bei Seite zu räumen. Aber es bleibt eine sachliche Schwierigkeit bestehen. Denn wenn, was wir einstweilen annehmen, Lk. 24 das letzte Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern erzählen will, so bildet die Erzählung der Himmelfahrt Act. 1 doch eine Doublette dazu. Ausserdem ist, wie wohl allgemein anerkannt sein dürfte, schwierig

*) Das haben mit Recht Sorof und Gercke scharf betont. Vgl. Jos. c. Ap. II 1: *Διὰ μὲν οὖν τοῦ προτέρου βιβλίου, τιμιώτατέ μοι Ἐπαφρόδιτε, . . . ἐτέδειξα . . ἄρξομαι δὲ νῦν . . .*; I 1: *Ἱκανῶς μὲν ὑπολαμβάνω καὶ διὰ τῆς περὶ τὴν ἀρχαιολογίαν συγγραφῆς, κράτιστε ἀνδρῶν Ἐπαφρόδιτε . . πεποιηκέναι φανερὸν περὶ τοῦ γένους ἡμῶν τῶν Ἰουδαίων . . . ἐπεὶ δὲ . . ὁρῶ . . ., περὶ τούτων ἁπάντων ὠήθην δεῖν γράψαι συντόμως . . .* Ant. VIII 1: *περὶ μὲν οὖν Δαυίδου . . . ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ δεδηλώκαμεν. Σολόμωνος δέ . . . .* XIII 1: *τίνα μὲν οὖν τρόπον τὸ τῶν Ἰουδαίων ἔθνος . . ἀνεκτήσατο τὴν ἐλευθερίαν . . ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ δεδιλώκαμεν. μετὰ δὲ τὴν τελευτὴν τὴν Ἰούδου . . .* XV 1: *Σόσσιος μὲν οὖν καὶ Ἡρώδης ὡς κατὰ κράτος ἔλαβον Ἱεροσόλυμα . . . ἡ πρὸ ταύτης ἡμῖν ἐδήλωσεν βίβλος: τὰ δ' ἐκείνῃ συνεχῆ νῦν ἐροῦμεν.* Anders ist XIV 1: *τῶν δὲ περὶ Ἀλεξάνδραν τὴν βασίλισσαν . . ἐν τῇ πρὸ ταύτης ἡμῖν βίβλῳ δεδηλωμένων τὰ τούτοις ἀκόλουθα νῦν ἐροῦμεν.* Im bellum judaicum fehlen derartige Rückblicke auf die früheren Bücher.

zu sehen, an welchem Punkte des 1. Capitels der Erzähler vom Rückblick sich zur neuen Erzählung wendet, wie weit also die Recapitulation des Inhalts von Lk. 24 reicht. Man würde nach dem recipierten Texte in v. 4 den neuen Anfang zu sehen geneigt sein und in v. 6 die Fortsetzung des hier begonnenen Gespräches. Das ist aber wieder dadurch unmöglich gemacht, dass die Aussage v. 4 auch schon Lk. 24 steht. Da ist es nun von grosser Bedeutung, dass der Text der kleinen Ausgabe von Blass zwei wichtige Varianten bietet. V. 4 beginnt in der alten lat. Uebersetzung (a) *καὶ ὡς συναλιζόμενος μετ᾽ αὐτῶν παρήγγειλεν αὐτοῖς*. Diese Form, die z. B. dem Kenner des Josephus aus vielen Recapitulationen bekannt ist, würde unseren Vers zu einem Teile des Rückblicks auf den *πρῶτος λόγος* stempeln. Aber freilich, wie heute das *καὶ ὡς* bei Blass steht, schwebt es in der Luft, da es schwer noch von *λόγον ἐποιησάμην* abhängig gemacht werden kann, es sei denn, dass man v. 3 als Parenthese fassen wollte. Will man das *καὶ ὡς* fructificieren, so muss man *οἷς* v. 3 in *ὡς* ändern. Indessen das ist eine Hypothese, für die ich nicht gerade eintreten will. Ich spreche nur die Vermutung aus, dass in der westlichen Ueberlieferung noch ein älterer Text durchschimmert, in dem deutlicher als in der uns geläufigen Form v. 1—5 als Rückblick sich kennzeichnete, während mit v. 6 die neue Erzählung begann. Unser heutiger Text wäre enstanden dadurch, dass man sich veranlasst sah, auf die Interpolation von der Himmelfahrt Lk. 24$_{51}$ Rücksicht zu nehmen. Daraus folgte, dass man Act. 1$_{3-9}$ nicht als Rückblick und neue Erzählung, sondern als eine Wiederholung der Himmelfahrtsgeschichte in anderer Form ansehen musste. Indessen — lassen wir das und beruhigen wir uns damit, dass der Verf. für das, was er hier erzählen wollte, die Aussendung der Jünger bis ans Ende der Erde 1$_{8}$, die feierliche Situation brauchte, die in der Himmelfahrtsgeschichte gegeben war. Denn das ist, wie mir scheint, sicher, dass im Sinne des Verf. letzter Hand der Schwerpunkt der Erzählung in 1$_{8}$ liegt: *ἀλλὰ λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ᾽ ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἰερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρίᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*. Diese Worte erfüllen sich zum Teil ganz deutlich im Laufe der Schrift des Verfassers: die erste grosse einschneidende Epoche ist die Ausgiessung des Geistes (Cap. 2), dann folgt das Zeugnis in Jerusalem (2—7), dann das in Samarien (Cap. 8) und dann, von Cap. 9 an, die Vorbereitung und schliesslich die Ausführung der Weltmission. Da ist es denn wohl nicht zu kühn, wenn man annimmt, dass für den Verf. letzter Hand die römische Predigt des Paulus eine Erfüllung des Wortes *ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς* ist. Aber schon hier muss bemerkt werden, dass dem Verf. vollkommen der uns frappierende Widerspruch entgeht, dass nach 1$_{8}$ Lk. 24$_{47.48}$ vgl. Mtth. 28$_{19}$ [Mk. 16$_{15.20}$] die Zwölf oder Elf als die Boten an die Heidenwelt erscheinen, während nach der eignen Darstellung der A.G. thatsächlich Paulus der eigentliche Heidenmissionar ist, wenn auch unter dem Patronat des Petrus 10.11. und unter der Billigung des Apostel-Conzils. Er ist für unseren Verf. das Organ des idealen Apostel-Collegiums und es macht diesem durchaus nichts aus, dass er in den Rahmen der Zwölf-Zahl nicht hineinpasst. Freilich, wo die Einzelheiten der Mission berichtet werden, da drängt sich die gewaltige Gestallt vor, wo aber im

Allgemeinen und mehr theoretisch über die Ausbreitung des Evangeliums von Jerusalem aus geredet wird, da sind „die Apostel", man möchte fast sagen, die „heiligen" Apostel (Eph. 3) das Subject und das waren, wie alle Welt weiss, zwölf. Es ist dieselbe Anschauung, wie bei Justin. Natürlich weiss er von Paulus und kennt seine Briefe, gleichwohl ignoriert er ihn, wenn er von der Mission redet. Da sind es immer nur die Zwölf, die von Jerusalem ausgegangen sind in die Welt zu den Heiden (Apol. I Cap. 39. p. 78 A.B.). Das ist die conventionelle Anschauung, die auch der Verf. der A.G. teilt, wie lebhaft der von ihm mitgeteilte Stoff dagegen protestieren möge.

Darum ist es nicht wunderbar, dass er gleich am Anfange 1 12—14 noch einmal das Verzeichnis der elf Namen giebt, obwohl sie dem Theophilus und anderen Lesern des Lukas-Evangeliums doch schon bekannt sind. Ebenso ist es mit seinen Ideen durchaus vereinbar, dass darauf die Ergänzung der Zwölfzahl folgt (1 15—26). Sein Interesse an dieser Erzählung, woher er sie auch haben möge, ist nicht das judenchristliche, sondern aus jener kirchlichen Anschauung herausgewachsen. Zugleich bietet sie ihm Gelegenheit, die Darstellung des progressiven Wachstums der Gemeinde vorzubereiten, um die 12 schaaren sich schon von Anfang an 120 Anhänger der Sache. Als Führer der Zwölf tritt sogleich, als könnte es garnicht anders sein, Petrus hervor, der Held des ersten Teils der A.G. und das Pendant des Paulus. Das Auszeichnende des Zwölferkreises is, dass sie Genossen des irdischen Lebens Jesu waren und Zeugen seiner Auferstehung sein können 1 21 f.

2. Auf diese Einleitung folgt — sehr lose angeknüpft und ohne, dass die zeitliche Lücke zwischen 1 26 und 2 1 angedeutet oder ausgefüllt würde — das erste grosse Bild: die Ausgiessung des Geistes, die erste Predigt des Petrus und ihr Erfolg.

Wir sehen einstweilen völlig von einer historischen Würdigung der Erzählung ab, aber auch von einer Untersuchung, wie diese Geschichte überhaupt entstanden ist, welche Ideen sich in der ursprünglichen Conception ausprägen, wir fragen auch nicht, welche Bedeutung sie etwa für die Kreise hatte, aus deren Hand sie unser Verf. empfing — wir fragen nur: was bedeutete sie ihm? Welche Aufgabe hat sie an diesem Punkte seiner Erzählung? Diese Frage hängt ganz und gar davon ab, was für Leute im Rahmen des Ganzen mit den Hörern des Sprachenwunders gemeint sind: Juden, Proselyten oder überwiegend Heiden? Liest man 2 10 in der Völkertafel *Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι* mitten unter Aegyptern, Libyern, Römern und Kretern, Arabern, so muss für jeden Unbefangenen klar sein, dass der Verf. die *ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν* in der Mehrzahl für Heiden, also weder für Juden noch für Proselyten hält. Denn es hätte sonst doch schlechterdings keinen Sinn, Juden und Proselyten noch einmal besonders zu erwähnen. Nun steht aber am Anfange der Erzählung, wo die Hörer eingeführt werden 2 5: *ἦσαν δὲ εἰς Ἰερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν.* Hiernach also sollen die *ἄνδρες εὐλαβεῖς* sämmtlich Juden sein, obwohl man nicht einsieht, weshalb gerade sie so besonders fromm sein sollen. Blass ist so mutig, mit dem ℵ *Ἰουδαῖοι* zu streichen. Aber das ist sehr bedenklich. Denn das Eindringen von *Ἰουδαῖοι* wäre

doch sehr schwer zu begreifen. Und die LA. des Sinaiticus sieht doch weit eher nach einer erleichternden Correctur aus*). Will man einmal conjicieren, so sehe ich nicht ein, warum man nicht hinter Ἰουδαῖοι ein καὶ einsetzen will, eine leichte Aenderung, die alles heilt (vgl. 8$_2$). Indessen bleiben wir einmal bei dem recipierten Text, so ist ja nicht zu leugnen, dass er eine schwere Unklarheit enthält. Aber diese zieht sich auch durch die folgende Petrusrede hindurch. Obwohl die Adresse 2$_{14}$ sich richtet an Juden und οἱ κατοικοῦντες Ἰερουσαλὴμ πάντες, also an in Jerusalem ansässige Nichtjuden, wendet sich der Redner im weiteren Verlauf der Rede nur an Israeliten: 2$_{22}$ ἄνδρες Ἰσραηλεῖται, 23 διὰ χειρὸς ἀνόμων, 29 ἄνδρες ἀδελφοί, 36: πᾶς οἶκος Ἰσραήλ und 2$_{39}$, wo ein weiterer Kreis in den Blick gefasst ist, wird von ihm in 3. Person geredet ὑμῖν . . καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν. Aber auch dem ganzen Inhalt nach ist die Rede durchaus nur auf Juden zugeschnitten und keine Missionsrede vor Heiden oder Proselyten. Da ist es doch wirklich keine willkürliche Quellenscheiderei, sondern das wissenschaftlich einzig Gebotene, den Standpunkt des erzählten Stoffes von dem des Verfassers, der ihn aufgenommen, zu unterscheiden. Die ihm vorliegende Rede und Erzählung meinte Juden aus allem Volk**), er selber aber sieht in der Versammlung einen Congress aller Völker der Erde, unter ihnen nennt er nun auch Ἰουδαῖοι τε καὶ προσήλυτοι und zwar an recht ungeschickter Stelle. Das Ἰουδαῖοι aber in 2$_5$ wäre, wenn man nicht καὶ lesen will, aus dem älteren Bericht stehen geblieben und übersehen worden, dann von ℵ, gewiss ganz im Sinne des Verf., entfernt.

Wenn wir so erklären, so ist die Erzählung für unseren Verf. die symbolisch-typische Vorausdarstellung der Heidenmission, die von „den Aposteln" ausgeht. Kein Zweifel daher, dass im Sinne unseres Schriftstellers in 2$_{39}$ καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν auf Heiden zu beziehen ist (Eph. 2$_{13}$). Mit sichtlicher Freude erzählt der Verf. dann das Wachstum des Kreises der 120 auf 3000 Seelen 2$_{41}$.

Fraglich ist, ob die folgende Schilderung des Zusammenlebens der neuen Gemeinde 2$_{42}$ oder $_{43-47}$ den Schluss des vorigen oder den Anfang eines zweiten Abschnittes bildet. Das letztere ist die Meinung von Zeller und Overbeck: „Die Schilderung der

---

*) Es ist übrigens ein schlechtes Zeichen für die textkritische Hypothese von Blass, dass dieser Fehler sich durch beide auf den Verf. zurückgehende Recensionen fortgepflanzt und nur ein Zeuge der einen das Richtige erhalten hätte; gerade in solchen Fällen müsste die Zeugengenealogie sich glänzend bewähren: eine ganze Familie von Zeugen müsste von dem Fehler frei sein.

**) Dass geborne Juden, die in Kreta wohnen, Kreter genannt werden können, darüber vgl. die lehrreiche Stelle Jos. c. Ap. II$_{38}$: τὸ δὲ δὴ θαυμάζειν, πῶς Ἰουδαῖοι ὄντες Ἀλεξανδρεῖς ἐκλήθησαν, τῆς ὁμοίας ἀπαιδευσίας . πάντες γὰρ οἱ εἰς ἀποικίαν τινὰ κατακληθέντες, κἂν πλεῖστον ἀλλήλων τοῖς γένεσι διαφέρωσιν, ἀπὸ τῶν οἰκιστῶν τὴν προσηγορίαν λαμβάνουσιν. καὶ τί δεῖ περὶ τῶν ἄλλων λέγειν; αὐτῶν γὰρ ἡμῶν οἱ τὴν Ἀντιόχειαν κατοικοῦντες Ἀντιοχεῖς ὀνομάζονται · τὴν γὰρ πολιτείαν αὐτοῖς ἔδωκεν ὁ κτίστης Σέλευκος . ὁμοίως οἱ ἐν Ἐφέσῳ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην Ἰωνίαν τοῖς αὐθιγενέσι πολίταις ὁμωνυμοῦσιν τοῦτο παρασχόντων αὐτοῖς τῶν διαδόχων.

Urgemeinde selbst ist symmetrisch in zwei Gruppen (2 42—4 31 und 4 32—5 42) verteilt, in deren jeder sich die drei . . Punkte in der angegebenen Ordnung folgen: erst eine panegyrische Darstellung der Frömmigkeit, Eintracht, Gütergemeinschaft in dem ursprünglichen Christenverein (2 42—47. 4 32—37), dann je Ein ausführlich erzähltes Wunder, 3 1—10 ein Heilungswunder, 5 1—11 ein Strafwunder, hierauf die Verfolgungen 3 11 ff. 5 17 ff: 'Bei allen drei Punkten ist ferner in der zweiten Gruppe eine Steigerung dessen zu bemerken, was in der ersten erzählt ist: 2 44 und 4 32; 2 35 und 4 34 ff.; 2 44 und 4 32; die Verfolgungen; „statt der Einen Lahmenheilung 3 1 ff. haben wir Cap. 5 neben dem Strafwunder an Ananias und Sapphira eine ganze Menge der ausserordentlichsten Heilungswunder (5 12. 15).“ Diese Gruppierung Zellers erscheint mir sehr anfechtbar. Sie ist scharf zu prüfen, da viel darauf ankommt, zu erkennen, ob unserem Verf. wirklich solche symmetrische Gruppierungen am Herzen liegen oder ob er bei der Anordnung anderen Gesichtspunkten folgt. Anzufechten ist zunächst der angebliche Parallelismus der beiden Wunder. Die Lahmenheilung und die Vernichtung von Ananias sind doch so durchaus verschiedene Dinge, dass es kaum glaublich erscheint, unser Verf. habe sie unter dem Allgemeinbegriff „Wunder“ als Pendants empfunden. Zeller empfindet das selbst, in dem er nachher eigentlich die Massenheilungen 5 12. 15 als Parallele zu der Lahmenheilung auffasst. Ferner kann man auch die Schilderungen 2 42—47 und 4 32—37 nicht als Parallelen auffassen, denn das was in jener allgemeinen Schilderung nur e i n e n Zug bildet, die Gütergemeinschaft, das ist hier im 4. Capitel die Hauptsache. Insbesondere kommt bei dieser Parallelisierung nicht zu ihrem Rechte die Erwähnung des Joseph Barnabas. Richtig ist allerdings, dass die beiden Verfolgungen in Cap. 4 und 5 vom Verf. als Parallelen empfunden sein werden. Aber man kann eigentlich nicht sagen, dass die zweite wirklich eine Steigerung gegenüber der ersten bedeute.

Um über das Wesen dieses Abschnittes ins Klare zu kommen, muss man zunächst seinen Umfang ins Auge fassen. Er beginnt nicht schon 2 42, wie Zeller annimmt, sondern erst 2 43 b, denn der vorhergehende Vers bezieht sich ganz klar nur auf die 3000 am Pfingstfest Getauften und 2 43 a *ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος* ist der Schluss der Pfingstgeschichte. Mit 2 43 b beginnt dann die allgemeine Schilderung des Gemeindelebens nach seinen verschiedenen Seiten. Alle einzelnen hier gehäuften Züge begegnen später an verschiedenen Stellen wieder — ausser dem Zuge 2 46 b. Der Verf. hat offenbar die Absicht, hier ein allgemeines Idealbild des Gemeindelebens zu geben, welches den Hintergrund für die folgenden Erzählungen bilden und zugleich als Programm für sie dienen soll. Insbesondere sind es zwei Punkte, welche durch den ganzen Abschnitt immer wieder betont werden: das Wachstum der Gemeinde vgl. 2 41 und ihre Gunst beim Volke:

1. 2 47 *ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό.*
   4 4 *πολλοὶ δὲ τῶν ἀκουσάντων τὸν λόγον ἐπίστευσαν, καὶ ἐγενήθη ἀριθμὸς τῶν ἀνδρῶν χιλιάδες πέντε.*

5 14 μᾶλλον δὲ προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ, πλήθη ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν.

6 1 πληθυνόντων τῶν μαθητῶν.

6 7 καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ηὔξανεν καὶ ἐπληθύνετο ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν ἐν Ἰερουσαλὴμ σφόδρα, πολύς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον.

Wir wagen die beiden Stellen aus dem 6. Capitel noch mit hinzuzunehmen, obwohl ja, stofflich, mit 6 1 ein neuer Abschnitt zu beginnen scheint. Aber es ist sehr wahrscheinlich, dass der Verf. letzter Hand den Einschnitt erst 6 7 gemacht wissen will. Denn der 7. Vers, der sich zwischen die Einleitung zur Stephanus-Episode und diese selbst schiebt, würde keinen Zweck haben, wenn er nicht diese Periode siegreichen Wachstums der Gemeinde abschliessen sollte, ehe die Erzählung von der Versprengung der Gemeinde beginnt. Dass der Verf. dies im Auge hat, zeigen die Worte *ἐν Ἰερουσαλήμ*, die an sich ganz überflüssig wären. Aber für den Verf. ist hiermit die Jerusalemische Epoche beendet (vgl. 1 8) und es beginnt die Erzählung von der Ausbreitung des Evangeliums nach aussen, wozu die Ermordung des Stephanus Anlass gab. Diese Angaben über das Wachstum der Jerusalemischen Gemeinde haben aber eine besondere Spitze dadurch, dass die Ausbreitung sich durchsetzt gegen die wiederholten Unterdrückungsversuche (Cap. 4. 5). Von „Verfolgungen" kann man im Sinne des Verfassers noch nicht reden, der Ausdruck *διωγμός* kommt erst 8 1 vor. Es sind vergebliche Versuche, die Predigt von der Auferstehung Christi zu hemmen. Wichtig ist nun, dass ganz genau auseinander gehalten wird die Stimmung des Volkes und die der Oberen — und damit kommen wir auf den zweiten Punkt. Beständig wird betont, dass die Christen die Gunst des Volkes besitzen:

2. 2 47 *ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν.*

3 10 *καὶ ἐπλήσθησαν θάμβους καὶ ἐκστάσεως . . .*

3 11 ff. die Rede des Petrus richtet sich an das Volk im Unterschiede von den Herrschern: 3 17 . 4 1.

4 21 . . . *διὰ τὸν λαὸν, ὅτι πάντες ἐδόξαζον τὸν θεὸν ἐπὶ τῷ γεγονότι* vgl. 4 17.

4 33 *χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς* (?).

5 13 *ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός.*

5 26 *ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαὸν, μὴ λιθασθῶσιν.*

Es ist also einstweilen nicht die Volksmasse, die an der Unterdrückung der Lehre eine Interesse hat. Auch das wird anders von der Stephanus-Episode an 6 12. Wer aber sind denn die Feinde der Christen? Mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig lässt, sagt es der Verf.: es sind die Sadducäer: 4 1. 5 17. Sehr beachtenswert ist, dass diese Anschauung vom Verf. erst zu dem von ihm vorgefundenen Stoffe hinzu gebracht ist. Im weiteren Verlauf der Erzählung des 4. Cap. sind es die Archontes und Presbyter und Schriftgelehrten 4 5 oder die Hohenpriester und Aeltesten 4 23, welche thatsächlich handeln; und 5 17 sind der Hohenpriester *καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ* die concreten Personen, die unser Verf. etwas kühn und frei gleichsetzt mit *ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων*. Diese recht oberflächliche Gleichung wird an Schema-

tismus noch überboten durch 4_1. Hier geht die Verhaftung der Tempelredner ganz sachgemäss aus von den (im Tempel beschäftigten) Priestern und dem Tempelhauptmann. Ausserdem aber wird noch genannt die ungreifbare unbestimmte Masse der Sadducäer. Wer sind diese, was haben sie neben jenen zunächst Beteiligten für Macht, wie kommen sie zu diesem Eingreifen? Das ist ganz unvorstellbar. Hier liegt eben der Schematismus des Verf. vor: Die Sadducäer sind die eigentlichen Gegner der Apostel, weil diese *καταγγέλλουσιν ἐν τῷ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν* (4_2). Ein herrlicher Ausdruck! Weil sie mit der Predigt von dem auferstandenen Jesus das bekannte Grunddogma der Sadducäer (23_8) bekämpfen, werden sie von diesen verfolgt. Das ist die Anschauung, die auch sonst bei unserem Verf. vorliegt, namentlich 23_{1-10}. Damit ist zu vergleichen, dass im 5. Cap. ein Pharisäer halb und halb für die Christen eintritt (vgl. 23_9). Mag dem Verf. die Gamaliel-Erzählung überliefert gewesen sein — jedenfalls passt sie vorzüglich zu seinen Tendenzen. Wenn also die Sadducäer, die sich im wesentlichen mit der Priesterpartei decken (5_{17} vgl. 4_6: *καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ*), die eigentlichen Gegner der Christen sind, so verstehen wir erst ganz den Triumph, mit dem der Verf. 6_7 erzählt, dass *πολὺς ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει*. Selbst in diese Kreise drang der Glaube ein. Die Absicht des Abschnittes $2_{43\,b}-6_7$ ist demnach zu zeigen, wie die älteste Gemeinde in Jerusalem trotz der mannigfachen sadducäischen Versuche sie zu unterdrücken, sich fortwährend ausbreitete, dass die Predigt des Evangeliums nicht gehindert werden konnte, zumal da Zeichen und Wunder ihren Eindruck bei dem begeisterten Volke beständig verstärkten. Zugleich wird aber auch das schöne, einträchtige Zusammenleben der Gemeinde geschildert, wobei namentlich die Bruderliebe und die Gemeinschaft der Güter hervorgehoben wird, am Anfang 2_{44} f., in der Mitte $4_{32.34}$ ff. und am Schlusse 6_{1-6}.

Das einzige Stück, welches der Gesammtabsicht des Verf. nicht dient, ist die Geschichte von Ananias und Sapphira. Sie zeigt weder die ideale Gestalt der Gemeinde, noch beweist sie ihre Ausbreitung. Höchstens die Geistesmacht des Petrus illustriert sie in packender Weise. Sie ist uns nun ausserordentlich wertvoll, weil sie zeigt, dass unser Verf. den Stoff dieses Abschnittes unmöglich zum ersten Mal produciert haben kann; denn in diesem Falle würde er diese Erzählung, die mit seinen Absichten nichts zu thun hat, kaum gebracht haben. Dass er sie aufnahm, kann seinen Grund nur darin haben, dass sie ihm in Verbindung mit der Schilderung von der Gütergemeinschaft vorlag und so bringt er sie auch, da sie ja auf alle Fälle den Petrus in der Kraft des Geistes erscheinen lässt. Sehr merkwürdig ist, wie er darauf die allgemeine Schilderung, die schon durch den Barnabaszug unterbrochen war, wieder aufnimmt. Diese Gestaltung des Stoffes weist darauf hin, dass dem Verf. die Erzählungen schon in einer gewissen Ordnung gegeben waren, die er zum Teil respectiert, zum Teil auch nicht. Auch hier also zeigt sich wieder, dass die Absichten des Verf. nicht rein heraustreten, weil sie durch die Dispositionsgedanken des ihm vorliegenden Stoffes durchkreuzt werden.

Auch in anderen Punkten heben sich die Ideen des Verf. von denen des behandelten Stoffes deutlich ab. Bei ihm ist das Subject immer „die Apostel“: $2_{43}.4_{33}.35.37.5_2$

12.18.62.6, während in Wirklichkeit eigentlich nur Petrus der einzige Acteur ist und auch Johannes nur eine Statistenrolle hat: 31.3.4.6.11.12.48.13.19.53.8, namentlich aber 515, wo Petrus als der einzige Wunderthäter erscheint. So stehen ideale Conception und farbige Detailüberlieferung neben einander.

Ebenso ist es mit den Wundern. Nach 243.512 thun die Apostel „viele Wunder und Zeichen." In Wahrheit werden aber nur einzelne Thaten erzählt: Cap. 3 und 515 f., die sich neben jenen Allgemeinheiten sehr concret annehmen.

Dasselbe Nebeneinander von Idee und concretem Stoff bei der Gütergemeinschaft. Die idealen Verstellungen 432.34 neben den Einzelheiten des Joseph Barnabas und des Ananias.

Kurz: diese ideale Geschichte der ältesten Gemeinde arbeitet mit einem ihr überlieferten Stoffe, der z. T. sich den weitgehenden Tendenzen des Verf. nicht beugt.

An Einzelheiten, die für unsern Verf. charakteristisch sind, hebe ich noch hervor, wie er in der Rede des Petrus ausdrücklich betont, dass Pilatus entschlossen gewesen sei, Jesum loszulassen — ein Gedanke, der durch das ganze Buch hindurch wichtig wird: während die Römer sich zum mindesten neutral halten, oft aber als ihre Patrone auftreten, sind die Juden die Feinde der christlichen Sache. Eben diese Rede des Petrus hat ihm aber noch einmal Veranlassung gegeben, seinen Standpunkt hervorzuheben. Sie überschreitet im Ganzen nicht den Gesichtskreis der Judenmission: erst wenn Israel Busse gethan hat, können die Zeiten der Erquickung kommen 319.20; die Juden sind die Söhne der Propheten und des Bundes, den Gott mit den Vätern geschlossen hat 325. Ueber diesen Kreis aber liegt es hinaus, wenn in dem Citat 325 b davon geredet wird, dass alle Stämme der Erde in Abraham gesegnet werden sollen und diese Perspective wird auch angedeutet durch das *πρῶτον* in 326, das zu dem Inhalt des Satzes durchaus nicht gut passt. Es ist aber gerade dies *πρῶτον* für unsern Verf. charakteristisch. Sein ganzes Werk zeigt ja, wie, dem Worte Jesu 18 entsprechend, das Evangelium von Jerusalem und von Israel aus zu den Heiden gekommen ist, wie die Prärogative der Juden völlig gewahrt wird, aber wie sie die Ausschliessung von dem Heil selbst verschuldet haben.

3. Die Erzählung von der Wahl der Siebenmänner ist im Rahmen der ursprünglichen Conception zweifellos als Einleitung zur Stephanus-Episode gedacht. Es ist aber nicht unmöglich, dass der Verf. des Ganzen sie als das Schlussstück des Jerusalemischen Abschnittes angesehen wissen will (67: *ἐν Ἰερουσαλήμ* — s. oben S. 8). Jedenfalls dient sie ihm dazu, zu zeigen, durch welche Einrichtung es den „Aposteln" möglich war, sich ganz auf das Gebet und den Dienst am Wort zu concentrieren: das neue Amt, das der Verf. gewiss mit dem Diakonenamt identificiert, nimmt ihnen die Armenpflege ab. Diese Anschauung von der Sache tritt in 62—4 auf das Deutlichste hervor. Es concurriert aber damit eine andere Vorstellung, von welcher der zu Grunde liegende Stoff beherrscht ist, dass nämlich durch die Wahl der 7 hellenistischen Männer der hellenistische Teil der Gemeinde dieselbe Vertretung bekommen soll, wie sie der hebräische Teil schon besitzt. Und zwar scheint es, dass die Sieben keineswegs

blos für die Armenpflege da sein sollen, sondern auch für die Verkündigung, denn ihre Qualitäten (v. 3 *πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας*; v. 4: *πλήρη πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου*) führen eigentlich mehr auf Zeugen des Wortes, als auf Armenpfleger und Stephanus sowohl wie Philippus werden uns keineswegs in dieser Thätigkeit, sondern als geistesmächtige Zeugen des Evangeliums vorgeführt:

6 8 *Στέφανος δὲ πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως ἐποίει τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα ἐν τῷ λαῷ (διὰ τοῦ ὀνόματος κυρίου).*

6 10 . . . *οἵτινες οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ (τῇ οὔσῃ ἐν αὐτῷ) καὶ τῷ πνεύματι (τῷ ἁγίῳ) ᾧ ἐλάλει (διὰ τὸ ἐλέγχεσθαι αὐτοὺς ὑπ' αὐτοῦ μετὰ πάσης παῤῥησίας) . .*

Cap. 7 die Rede des Stephanus.

8 5 *Φίλιππος δὲ κατελθὼν . . . ἐκήρυσσεν αὐτοῖς τὸν χριστόν.*

8 6 . . . *τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει* (nämlich Dämonenaustreibungen und Heilungen).

8 12 . . *Φιλίππῳ εὐαγγελιζομένῳ* . . 8 13 *σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας.*

8 35 . . *εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν.*

8 40 . . *διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας, ἕως τοῦ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς Καισάρειαν.*

Schliesslich ist noch zu erwähnen, dass der Verf. 21 8 den Philippus selbst einen *εὐαγγελιστής* nennt — offenbar im Widerspruch mit seiner Auffassung in 6 2—4. Auch in diesem Falle also hat er dem ihm überlieferten Stoffe eine Pointe gegeben, die demselben ursprünglich fern lag, um ihn seiner Darstellung anzupassen. Für ihn sind die Apostel jetzt, nachdem ihnen die Sorge für die Gemeindepflege abgenommen ist, lediglich Wortverkündiger.

Die Stephanus-Episode bildet für unseren Verf. den Anfang eines zweiten Haupttheils (6 8—12 fin.), der in kunstvollem Aufbau die Vorgeschichte der Heidenmission erzählt. Bemerkenswert ist die Steigerung, die durch die künstliche Gruppierung der Geschichten erreicht wird. Stephanus gilt dem Verf. gewiss als Vorläufer des Paulus und als ein Hinweis auf ihn, wie durch seine Einführung als Augenzeuge der Ermordung angedeutet ist. Aber die pragmatische Bedeutung der Erzählung im Zusammenhange des Ganzen beruht doch wohl darauf, dass der Tod des Stephanus das Signal giebt zu einer Verfolgung der Jerusalemischen Gemeinde (8 1) und ihre Versprengung muss dazu dienen das Wort auszubreiten (8 4) bis Antiochien und dort die Entstehung der ersten heidenchristlichen Gemeinde hervorzurufen. Aber sie hat noch eine andere Folge: sie führt den Paulus nach Damaskus, wo ihn sein Schicksal ereilt und ihn zum Heidenapostel macht. Diese beiden Ereignisse, die Entstehung der Antiochenischen Gemeinde und die Bekehrung des Paulus, hängen also für unseren Verf. an der Stephanus-Episode. Dass er ihre Reihenfolge umkehrt, obwohl es nahe gelegen hätte, an 8 1 oder 8 4 gleich 11 19 anzuschliessen, hat seinen Grund in der religiösen Absicht seiner Darstellung. Die erste heidenchristliche Gemeinde und die von ihr ausgerüstete Heidenmission kann nicht so plötzlich und stillschweigend aus dem Boden wachsen, wie der Bericht 11 19 ff. es geschehen lässt. Diese grosse Wendung

der Dinge, in welcher sich das Wort Jesu 1 8 zu erfüllen fortfährt, soll als die Frucht und der Höhepunkt einer allmählichen göttlichen Vorbereitung, soll als wirklich von Gott gewollt hingestellt werden. Die Absichten Gottes enthüllen sich, indem zuerst Paulus berufen und als der, der den Namen Christi vor die Völker und Könige — und die Söhne Israels tragen soll (9 15) und dann Petrus durch ausdrückliche göttliche Weisung zur Bekehrung des ersten Heiden geführt wird (Cap. 10. 11 1—18). Das Letztere bedeutet eine Steigerung, denn hier kommt es wirklich schon zur Heidenbekehrung, während sie dem Paulus nur angekündigt wird. Vor diese beiden Geschichten hat der Verf. die beiden Philippus-Erzählungen (Cap. 8) gestellt, die auch in sich eine Steigerung bilden und eine Vorstufe zu den Paulus- und Petrus-Geschichten. Zugleich wird mit der Samaritaner-Predigt wieder ein Stück der Weissagung Jesu 1 8 erfüllt. Wir haben also folgende Stufenleiter: Samaritanerpredigt, Bekehrung eines Proselyten, Berufung des Heidenapostels, erste Heidenbekehrung durch Petrus, Entstehung der ersten heidenchristlichen Gemeinde. Für den Pragmatismus des Verf. ist noch bemerkenswert, dass diese wachsende Ausbreitung des Christenthums als die directe Folge erscheint der Verfolgung, die von den Juden ausging. Ihre Feindschaft muss schliesslich der Weltmission den Weg bahnen. Und dass die Angliederung der Heiden von Gott gewollt und keine Verletzung der von ihm gewünschten Heiligkeit und Reinheit ist, musste die Cornelius-Geschichte auch demjenigen predigen, der in der Entwickelung der jungen Kirche auf der von Paulus eingeschlagenen Bahn einen Abfall von dem jüdischen Anfangscharakter dieser Religion zu sehen geneigt war. Schon der Proselyt hat gefragt (8 36): was hindert, dass ich getauft werde? Noch viel eindringlicher fragt Petrus (10 47): Man kann doch nicht das Wasser hindern, dass sie getauft werden, die doch den heiligen Geist empfangen haben, wie wir? und: Wenn Gott ihnen die gleiche Gabe verliehen hat, wie uns — wer war ich, dass ich Gott hätte hindern können (11 17)? Das ganze Werk ist überhaupt nicht von Menschen angefangen: dass die Samaritaner das Wort Gottes hören, ist die gottgewirkte Folge der Vertreibung des Philippus, von der die Apostel selbst freudig überrascht sind (8 14). Der Engel des Herrn schickt den Philippus auf die Strasse nach Gaza, wo er den Eunuchen findet. Paulus wird wider seinen Willen von Gott umgewandelt und Petrus muss ebenfalls durch die Thatsachen mit Gewalt überwunden werden. Was soll man dagegen machen? Wie kann man sich über dies Werk nun noch wundern oder gar es verfolgen und anklagen?

Diese Anordnung und Gruppierung des Stoffes ist entschieden vom Verf. beabsichtigt. Gehen wir nun mit der Analyse etwas mehr ins Einzelne, so ist zunächst die Meinung Overbecks zurückzuweisen, dass, wie Stephanus Vorläufer des Paulus, so der Gegensatz zwischen Hebräern und Hellenisten vom Verf. als Vorspiel des späteren Gegensatzes zwischen Jerusalem, Judenchristentum und Paulinischem Heidenchristentum gedacht sei. Hierbei wird die Bedeutung des *γογγυσμός*, den der Verf. garnicht besonders stark betont, überschätzt, wie denn überhaupt Overbeck für mein Gefühl „den

unsanften Stoss", mit dem man aus der idealen Sphäre in die der gemeinen Wirklichkeit versetzt werde, zu sehr aufbauscht.

Was den Process des Stephanus betrifft, so ist zu fragen, wie der Verf. zu der Anklage der Zeugen sich stellt, die er *ψευδεῖς* nennt 6 13. Es ist nämlich bemerkenswerth, dass die Rede des Stephanus nicht darauf ausgeht, die Anklage zu widerlegen, sondern im Gegenteil einen recht kräftigen Ausspruch gegen den Tempel enthält, den schroffen Gegensatz: *Σολομὼν δὲ ᾠκοδόμησεν αὐτῷ οἶκον . ἀλλ᾽ οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ . . .* (7 47. 48). Freilich hat ja Stephanus auch nicht gerade die Worte der Anklage verbotenus wiederholt. Der Unterschied, den der Verf. macht, wird darin bestehen, dass nach seiner Meinung Stephanus „lästerliche Worte" nicht gesprochen und ebenso wenig von einer Zerstörung des Tempels durch Jesus geredet hat — wenn er überhaupt ernstlich über die Frage reflectierte. Overbeck wird recht haben, wenn er für das *ψευδεῖς* die *ψευδομάρτυρες* aus dem Processe Jesu, die übrigens bei Luk fehlen, vorbildlich gewesen sein lässt. Ferner spielt mit, wie Overbeck sagt, „die Parallelisierung des Stephanus mit Paulus, die sich namentlich in der Gleichheit der gegen beide laut gewordenen Anklagen (vgl. 21 28) und in der gleichmässigen Zurückführung beider Fälle auf jüdische Verleumdung (vgl. 21 21 . 27 . 24 12) ausspricht (s. Scheckenburger S. 172)." Es ist einfach das Schema, welches durch die ganze A.G. hindurchgeht: alle Anklagen der Juden, die irgendwie auf eine revolutionären und bedrohlichen Charakter des Christentums lauten, sind Lügen, was im Grunde genommen schliesslich auch die Juden durch den Mund der Römischen Gemeindevertreter zugestehen 28 21.

Die Rede des Stephanus lässt ihre Bedeutung im Rahmen des Ganzen deutlich erkennen durch den energischen abrupten Schluss 7 51—53, der in seiner Kürze sich als etwas Besonderes aufdrängt. Dass es dem Verf. gerade auf diese Gedanken ankommt, zeigen einige Hinweise im Verlaufe der Rede, namentlich die eingestreute Reflexion: *ἐνόμιζεν δὲ συνιέναι τοὺς ἀδελφούς, ὅτι ὁ θεὸς διὰ χειρὸς αὐτοῦ δίδωσιν σωτηρίαν αὐτοῖς. οἱ δὲ οὐ συνῆκαν*, ferner bem. 7 39. Der scharfe Angriff auf die Hartnäckigen und Unbeschnittenen an Herzen und Ohren, die allezeit dem heiligen Geiste widerstreben, wie bei den Propheten, so bei Jesus, so bei der jetzt durch Stephanus verkündigten Predigt des Evangeliums — ist die erste grosse Anklagerede gegen die Juden, die uns in der A.G. begegnet. Sie ist im Zusammenhang der A.G., „bevor er den Uebertritt des Christenthums von den Juden zu den Heiden sich vollziehen lässt, eine theoretische Rechtfertigung desselben durch die Verstocktheit der Juden. Dies ist im Sinne des Verf. der A.G. der Hauptzweck der Rede, während ihre apologetische Beziehung auf die Anklage des Stephanus (7 1) gleichsam nur die äussere Form ist, welche er dieser Rede giebt." Man kann diese Sätze Overbeck zugeben.

Aber damit ist nicht gesagt, dass Overbecks Analyse der ganzen Rede richtig sei oder dass ihr gesammter Inhalt in dieser Absicht sich erschöpfte. Vielmehr zeigt schon die unverhältnismässige Kürze und Abruptheit des Schlusses im Vergleich mit dem Ganzen der Rede, dass hier nicht alles aus einem Gusse ist. Dann aber die merk-

würdige Stoffauswahl: Von Abraham bis Moses, also fast bei einem Drittel der Rede (v. 2 bis 16) ist keine Gelegenheit und Möglichkeit den Hauptgedanken anzubringen (höchstens 7 9 *ζηλώσαντες*), in dem Kerne der Erörterung der Mosesgeschichte v. 17—45 findet er sich ja wiederholt 7 25 . 27 . 39—43, aber der ganze Gang der Erzählung scheint doch auf andere Dinge herauszulaufen. Man sehe namentlich, wie in 7 35 *τοῦτον τὸν Μωϋσῆν, ὃν ἠρνήσαντο . . . ὁ θεὸς καὶ ἄρχοντα καὶ λυτρωτὴν ἀπέστειλεν* — der Accent durchaus nicht auf *ὃν ἠρνήσαντο* liegt. Und der Rest der Rede v. 44—50 beschäftigt sich so speciell mit dem Tempel, dass auch hier der allgemeine Schlussgedanke nicht zu seinem Rechte kommt. Ganz unerklärt bleibt, weshalb der Verf. gerade mit Salomo abbricht, da doch die folgende Periode so viel Gelegenheit geboten hätte, den Ungehorsam und die Verstocktheit des Volkes zu constatieren. So ist von vorn herein anzunehmen, dass der Sinn, den die Rede für den Verf. letzter Hand im Zusammenhang des Ganzen hat, sich nicht deckt mit den Absichten der ursprünglichen Conception. So meldet sich auch hier wieder die Quellenfrage, die ein ander Mal erörtert werden mag. Einstweilen verweise ich auf meine Ausführungen Stud. Krit. 1893, S. 489—501. Es ist eben nicht möglich, eine Analyse der A. G. zu geben, ohne überall auf die Frage gestossen zu werden, inwieweit der Verf. durch den ihm vorliegenden Stoff schon gebunden war.

Auf einen Zug aber mache ich noch aufmerksam, der für unseren Verf. charakteristisch ist. Die Anklage gipfelt v. 53 darin, dass die Juden das Gesetz, welches sie auf Engelanordnung empfangen haben, nicht gehalten hätten. In dieser Allgemeinheit ist der Gedanke befremdend. Paulus würde ihn so nicht ausgesprochen haben. Wohl aber passt er zu der mehr summarischen Vorstellung unseres Verf., dass die Juden sich der theokratischen Prärogative in jeder Weise unwürdig erwiesen haben. Vgl. auch 15 10.

Wichtig wird unserem Verf. auch der Umstand gewesen sein, dass das Volk, dessen Gegnerschaft gegen die Christen 6 11 f. zum ersten Male hervortritt, hierzu erst aufgereizt worden ist. Noch deutlicher würde seine Anschauung sein, wenn wirklich erst er die ihm überlieferte Erzählung von einem Akte populärer Lynch-Justiz zu einer geordneten Synedriums-Verhandlung umgestaltet hätte. Es wären dann wieder die (sadducäisch beeinflussten?) Oberen des Volkes (s. 4 1 5 17), welche die Verfolgung insceniert hätten (vgl. 9 2). Die *ἄνδρες εὐλαβεῖς*, welche den Stephanus bestatten, sind für den Verf. keinesfalls Juden. Das Wahrscheinlichste bleibt, dass er an heidnische Proselyten gedacht habe (2 5). Das würde zu seiner Gesammtanschauung am besten passen. — Die Art, wie Paulus in die Erzählung verflochten ist (7 58 . 8 1 . 2), hat für den Verf. pragmatische Bedeutung. Oft bemerkt ist, wie die vom Verf. beabsichtigte, im Interesse der Steigerung vorgenommene Anordnung der Philippus-Geschichten zwischen 8 3 und 9 1 den natürlichen und sachgemässen Zusammenhang der Erzählung zerreisst — ein Zeichen, dass ihm die Saulusgeschichte bereits in einer Verbindung mit dem Tode des Stephanus vorlag. 8 4 ist in dem recipierten Texte (*οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον*) eine in ihrer Allgemeinheit abrupte Ueberschrift zu Cap. 8. Einige lateinische Zeugen ergänzen den Vers, indem sie das *εὐαγγελίζεσθαι*

auf Judäa beschränken und so einen Gegensatz zu der Thätigkeit des Philippus hereinbringen.

Bemerkenswerth ist der Zug, dass allein die Apostel nicht mit zerstreut worden seien 8_1. Das ist dem Verf. wichtig, weil er im 8. Cap. die Jerusalemische apostolische Behörde braucht 8_{14} ff. Denn, ohne die „Tendenz" aufbauschen zu wollen, müssen wir doch sagen, dass der Verf. in der Samaritanischen Arbeit aus den Erfolgen des Philippus allein unmöglich eine genaue Erfüllung von 1_8 sehen konnte, wenn nicht irgendwie „die Apostel" dabei in Action treten. Daher die Einführung der ganz katholischen Vorstellung, dass die Geistesmitteilung an die Handauflegung der Apostel gebunden ist und daher die Inspections-Reise des Petrus und Johannes. Durch dieses Auftreten der Apostel ist zugleich die Möglichkeit gegeben, den Petrus mit Simon dem Magier zu confrontieren.

Die Bedeutung der Simon-Erzählung für den Organismus des Ganzen ist von Zeller, Baur, Hilgenfeld, Overbeck dahin bestimmt worden, dass ihre Stellung zwischen 7_{58}—8_3 und 9_1 ff. die Identification zwischen Simon und Paulus von vorn herein abscheiden solle. Richtig ist, dass der Verf. mit ihr etwas Besonderes sagen will, da sie dem Hauptzwecke des 8. Capitels, die Ausbreitung des Evangeliums nach Samarien zu zeigen, nicht dient. Ob aber die Deutung der Tübinger richtig ist, muss untersucht werden. Da ist zunächst zu sagen, dass der erste Teil der Erzählung (in v. 10—13) deutlich den Schwerpunkt darauf legt, dass durch die Wirksamkeit des Philippus die Samaritaner von der Verehrung des Simon abgezogen werden, ja dass das Evangelium sogar den Simon überwindet. Der Concipient dieses Teils der Erzählung hat offenbar nicht die Absicht den Simon als eine noch zu seiner Zeit etwa einflussreiche oder bedrohliche Gestalt zu bekämpfen, da mit seiner Bekehrung ja Alles gut ist und er wider Willen als Zeuge für die Wahrheit des Evangeliums dienen muss. Aber auch der 2. Teil kann seine Spitze nicht gut in einer Polemik gegen die noch gegenwärtig mächtige Simonianer-Sekte oder gegen eine Identificierung des Paulus mit Simon haben, da ja der Magier am Schlusse reumütig und gegen die Apostel unterwürfig erscheint (8_{24}).

Das Gespräch v. 18—23 bekämpft an Simon nicht etwa seine gnostischen Irrlehren, nicht etwa seine magischen Betrügereien, sondern ganz speciell seine Absicht durch Geld die apostolische Prärogative der Geistesmitteilung zu erhalten. Er hat keinen *κλῆρος ἐν λόγῳ τούτῳ*, natürlich an der Geistesmitteilung, weil sein Herz nicht gerade ist vor Gott. Wenn in der ursprünglichen Sage, auf welche der Verf. hier ausspiele, das Geldanerbieten des Simon ein versteckter Hinweis auf die Paulinische Collecte gewesen wäre, wie die Tübinger vermuten, so hätte unser Verf. jedenfalls nichts gethan, um den Paulus vor dieser compromittierenden Vergleichung zu schützen, denn er behandelt diese Auffassung des Simon so scharf und wegwerfend, ohne doch auch nur im Mindesten anzudeuten, das Paulinische Unternehmen, von dem er bekanntlich fast nie redet, sei etwas ganz anderes gewesen, dass kein Leser von seiner Absicht etwas merken kann. Nimmt man die Episode wie sie sich giebt, so legt der Verf. nur den Finger auf die Sünde, mit Geld die Gabe Gottes erkaufen zu wollen.

Warum ihm dies wichtig war, können wir nicht erkennen. Es darf aber bemerkt werden, dass dem Verf., der die ideale Gestalt der ersten Gemeinde hauptsächlich in dem Verzicht auf eignen Besitz nachweist, der Ananias und Sapphira so hart bestraft werden lässt und der Lk. 16 gegen den *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* (s. Act. 8 23 *εἰς σύνδεσμον ἀδικίας*) predigt vgl. auch 20 33 ff. — dass ihm die Wertschätzung des Geldes bei Simon als ein besonders verdammenswerter Zug erscheinen musste. Ob er damit Leute treffen will, die den Simon irgendwie hochhalten, ist nicht ersichtlich. Jedenfalls ist es ganz unwahrscheinlich, dass er gegen solche Leute sich wende, welche den Simon ebenfalls verwerfen und ihn als Popanz für Paulus einsetzen. Dass er aber die Identification mit Paulus durch seine Anordnung habe bekämpfen wollen, ist schon deswegen unwahrscheinlich, weil, wie wir sehen, die Samariter-Geschichte hier im Interesse der Steigerung eingefügt ist. Der Aethiopische Proselyt bedeutet dem Verf. gegenüber den Samaritanern eine weitere Annäherung an die Heidenmisson. Damit werden die Philippusgeschichten abgebrochen. Dass er nach Kaesarea versetzt wird (8 40) ist pragmatische Vorbereitung seines späteren Auftretens (21 8). Es ist bemerkenswert, dass in dieser zweiten Erzählung Philippus ganz allein ohne den Segen der Jerusalemischen Apostel auftritt; — es wäre keine Möglichkeit vorhanden, diese so in die Geschichte zu verflechten, wie in dem Samariterbericht — zugleich ein Zeichen, dass der Stoff nicht etwa vom Verf. im Hinblick auf 1 8 geschaffen, sondern von ihm vorgefunden ist. Schon an diesem Punkte versagt die Vorstellung, dass „die Apostel" die eigentlichen Agenten in der Mission sind. Kein Zweifel kann darüber bestehen, dass diese fragmentarischen Erzählungen von Philippus einem grösseren Zusammenhange entnommen sind, sei es einer Aufzeichnung des Lebens des Philippus oder einer Geschichte der Sieben. Denn speciell die Erwähnung von *Ἄζωτος* 8 40 a weist darauf hin, dass noch etwas folgte, was jetzt von unserm Verf. abgeschnitten ist und auch die abgerissene Notiz der Wirquelle 21 8, wenn sie sich ursprünglich wirklich auf unsern Philippus bezog, weist auf eine ausgebreitetere Tradition über ihn, die dem Verf. bekannt gewesen sein muss.

Die Bekehrung des Paulus, deren Stellung im Organismus des Ganzen wir schon erwähnt haben (S. 11 f.), ist durch die Formulierung des 15. Verses merkwürdig. Wenn hier, entgegengesetzt der Reihenfolge in 1 8 und abweichend von der ganzen Darstellung der A. G. die Verkündigung von den Söhnen Israels erst hinter *ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων* genannt wird, und wenn sie überhaupt genannt wird, obwohl doch hier Alles auf die Heidenmission des Paulus anzukommen scheint, so kann das nur so erklärt werden, dass der Verf. des Ganzen diesen Punkt, der ihm neben der Heidenmission auch wichtig ist, wie wir sehen werden, noch nachträglich angehängt hat, sei es an den von ihm benutzten Quellentext, sei es an seine eigenen Worte, in denen er zunächst nur die Heidenmission erwähnt hatte. Die Sache macht sich auf alle Fälle höchst ungeschickt. Höchstens auf eine Art könnte man die Anflickung der Worte exegetisch rechtfertigen. Es wäre nämlich möglich, dass sie ganz stark zu betonen wären, „und insbesondere vor die Söhne Israels," und dass der Verf. die Worte *ἐγώ*

γὰρ ὑποδείξω ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν speciell auf sie bezogen hätte. Er würde dann sagen wollen, die Verkündigung vor den Juden habe in Jesu Augen nur den Zweck, den Apostel in Leiden zu verstricken. Indessen gestehe ich, dass diese Auslegung nicht nahe liegt. Jedenfalls muss constatiert werden, dass der Verf. mit einem besonderen Aufwand die Judenmission als einen Teil der Thätigkeit des Paulus hinstellt. Das musste er ohnehin schon deswegen thun, weil die nächsten Geschichten nur von der Judenpredigt des Apostels reden. — Ich erwähne noch, dass Ananias an dieser Stelle in keiner Weise als gesetzestreuer Jude charakterisiert ist.

Das erste Auftreten des Paulus in Damascus 9_{19-21} hat für den Verf. zunächst die Bedeutung, den vollkommenen, rapiden und so überraschenden Umschwung, der mit Saulus geschehen, zu illustrieren. In der Erzählung liegt der Accent zweifellos auf ἡμέρας τινάς — εὐθέως . . ἐκήρυσσεν und auf der erregten Verwunderung der Hörer, die das Jetzt mit dem Früher vergleichen (v. 21). Dass die Predigt in den Synagogen stattfindet, ist vom Verf. nicht betont, das erscheint in dem hier vorliegenden Bericht als ziemlich selbstverständlich, wenn es dem Verf. ja auch fürs Ganze wichtig genug ist, wie sein vorläufiger Hinweis darauf 9_{15} zeigte. Breiter ausgeführt und mehr betont ist dagegen 9_{22-25} die heftige und bedrohliche Verfolgung, welche Saulus sofort von den Juden erfährt. Diese Feindschaft tritt also schon auf, ehe er noch zur Heidenmission übergeht. Sie haftet an der Person des Paulus ganz abgesehen von der Sache. Motive der Feindschaft werden vom Verf. überhaupt nicht angegeben. Ohne, dass er es besonders betont hätte, ist es doch für seine Gesammtdarstellung wichtig, das nicht erst die besondere Art seiner heidenchristlichen Verkündigung oder etwaige revolutionäre Tendenzen gegen Gesetz und Beschneidung ihn den Juden verhasst gemacht haben — schon die Thatsache, dass er Christ ist und Jesus als Messias verkündigt, genügt, um die Verfolgung gegen ihn zu entfesseln.

Der erste Besuch des Saulus in Jerusalem zeigt im Sinne des Verf., dass er von „den Aposteln" recipiert und anerkannt worden ist. An ihnen liegt es nicht, wenn er flüchten musste, sondern an den hellenistischen Juden, die ja auch später 21_{27} (vgl. $_{21}$) Schuld sind an seiner Verhaftung. Dass die Hellenisten im Unterschiede von 6_1 Juden sind, ist gewiss. Dass Juden als die eigentlichen Feinde des Apostels auftreten, entspricht nur der Gesammtanschauung des Verf. Warum es aber hellenistische Juden und nicht Jerusalemisch-Palästinensische, etwa das Synedrium, waren — das hat der Verf. nicht gezeigt. Ueber die Motive ihres Hasses, die doch $21_{21.27}$ deutlich hervortreten, schweigt er, ebenso wie er nicht gesagt hat, warum gerade Barnabas zuerst zu Saulus Vertrauen fasst. Das sind Mängel an seinem Berichte, die sich nur daraus erklären können, dass er ihn nicht ad hoc componiert, sondern vorgefunden hat. Dem ersten Erzähler aber müssen jene beiden Punkte aus Gründen seines Zusammenhanges selbstverständlich gewesen sein. Kein Zweifel, dass unser Gesammtverfasser die hier vorliegende Ueberlieferung unvollständig wiedergegeben hat. Die Entsendung nach Kaesarea-Tarsos v. 30 ist eine Brücke, die zu 11_{25} hinüberführt. Der Satz zeigt für die dazwischen liegenden Schicksale des Paulus

kein Interesse. Er wird dem Verf. erst wieder wichtig in dem Augenblicke, da er in die heidenchristliche Gemeinde von Antiochien eintritt. Man sollte denken, dass die Ueberlieferung, welche die Bekehrung, das Auftreten in Damaskus und Jerusalem erzählt hatte, der also Paulus Hauptperson war, auch seine weiteren Erlebnisse nicht verschweigen konnte. Mithin wird auch hier unser Verf. die von ihm etwa benutzte Erzählung verkürzt haben. Er zieht nur aus, was ihm für seine Zwecke wichtig ist.

Zwischen diese Paulusgeschichten und die Antiochenischen schiebt sich das grosse Petrus-Stück ein: $9_{30}-11_{18}$. Die Absicht des Verf. bei dieser Einflechtung steht ausser Zweifel. Er wollte, ehe er die Heidenmission in Wirklichkeit erscheinen liess, zuerst ihre Vorbereitung durch Gott und ihre Sanctionierung durch die Urgemeinde vorführen. Diesem Zwecke dienen nun schlechterdings nicht die Erzählungen von den Petrus-Wundern $9_{31}-43$. Sie haben nur einen Platz in diesem Abschnitt als Einleitung zur Cornelius-Geschichte und zeigen nur, wie Petrus nach Joppe-Caesarea kam. Aber für diesen Zweck sind sie wieder zu breit und haben zu viel Selbständigkeit. Man kann nicht annehmen, dass unser Verf. selbst sie componiert habe, da sie doch seine Absichten garnicht ausdrücken. Die einzige Erklärung für ihre Aufnahme ist, dass er sie in der ihm vorliegenden Ueberlieferung mit der Cornelius-Geschichte in fester Verbindung vorfand und sie nicht fallen lassen mochte, zumal da sie ja immerhin zeigten, wie Petrus nach Joppe kam; vielleicht fiel ihm auch die Parallele der Totenerweckung mit Eutychus (Cap. 20) auf. Die Einleitung 9_{31} ist sehr merkwürdig. Man erfährt nicht, ob der Friede, der über ganz Judäa herrscht, auch Jerusalem mit umfasste, ob also dort die Verfolgung $8_{1.4}$ nachgelassen hatte, wie es 11_1 der Fall zu sein scheint. Es liegt wohl nicht fern, anzunehmen, der Verf. habe durch seine Worte die Differenz zwischen 8_4 und 11_1 ausgleichen wollen. Ferner hören wir zum ersten Mal von Gemeinden in ganz Judäa, da 8_4, wenigstens nach dem recipierten Texte, nichts von dieser Ausbreitung zu lesen war. Auch hier hat man den Eindruck, dass die benutzte Ueberlieferung unvollständig reproduciert ist.

Cornelius ist nach dem Detail der Erzählung 10_2 Proselyt, aber im Zusammenhang des Ganzen wird dieser Zug nicht berücksichtigt. Das Resultat ist 11_1: *ἤκουσαν δὲ οἱ ἀπόστολοι . . ὅτι καὶ τὰ ἔθνη ἐδέξαντο τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.* Das *τὰ ἔθνη* ist für unseren Verf. charakteristisch. Der Einzelfall hat ihm eben principielle Bedeutung vgl. 11_{18}: *ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν.* Dies ist die Erkenntniss, zu der schliesslich auch „die Apostel“ und Brüder in Judäa-Jerusalem gelangen.

Nach der feierlichen Inscenierung der Heidenmission im vorigen Abschnitt macht sich die farblose Erzählung von der Entstehung der Antiochenischen Gemeinde fast wie ein Abfall, zumal wenn man die von 8_4 an währende Steigerung bedenkt. Man sollte ein viel grösseres Aufgebot von Mitteln bei dieser Einführung der ersten heidenchristlichen Gemeinde erwarten. Statt dessen entsteht dieselbe, fast möchte man sagen, wie ein zufälliger Nebenerfolg der Stephanus-Verfolgung. So ungemein werthvoll uns diese nüchterne Notiz ist, so muss doch gesagt werden,

dass sie der Erzählungskunst des Verf. keine grosse Ehre macht. Der nicht kunstlose Aufbau der letzten drei Capitel ermangelt der eigentlichen Spitze. Man kann diese Art der Darstellung wohl kaum anders erklären, als so, dass der Berichterstatter sich hier an eine ihm vorliegende Erzählung genau anschloss, welche nicht darauf berechnet war, als Höhepunkt einer langsam aufsteigenden Entwickelung zu dienen. So gern wir bereit sein würden, unseren Verf. als den „behaglichen Plauderer" anzusehen, als den ihn uns Jülicher empfiehlt, — hier erscheint er doch mehr als ein nicht immer geschickter Arrangeur von Erzählungsstoffen, die er nicht zum ersten Mal geschaffen hat. Zum Ueberfluss deutet er das selbst an. Denn während in Cap. 8_4—11_{18} doch im Allgemeinen die Ereignisse an einem chronologischen Faden aufgereiht sind, greift er hier ganz deutlich in der Zeitfolge zurück auf den Moment 8_4 und zeigt damit, dass 11_{19} ff. teilweise parallel läuft mit Cap. 8—10. Damit hat er aber seine eigene Anordnung, welche die Vorbereitung der Heidenmission darstellen soll, durchkreuzt*).

Dass die Antiochenische Gemeinde sofort unter das Patronat der Jerusalemischen gestellt wird, enspricht ganz dem Standpunkte des Verf., den wir in 11_{1-18} kennen lernten; dass Barnabas der specielle Leiter der neuen Schöpfung ist, passt zu seinem Patronat über Paulus (9_{27}), ist aber hier so wenig wie dort motiviert. Ebenso ist gänzlich im Unklaren gelassen, weshalb er gerade darauf kommt, den Saulus sich zur Hilfe zu holen (11_{25}). Das ist zwar aus dem Ganzen der Erzählung in Cap. 9, nicht aber aus der Lage und den Erwägungen des Barnabas heraus motiviert. Ebenso wie die Darstellung in 9_{27} setzt dieser Zug eine bereits bestehende Beziehung zwischen den beiden Männern voraus, von der nichts berichtet ist.

Nicht unwichtig ist dem Verf., dass hier in Antiochien, in der ersten heidenchristlichen Gemeinde, der Name *χριστιανοί* aufkommt, der noch zu seiner Zeit gilt. Für seinen Standpunkt ist eben das „Christentum" Heidenchristentum, das Judenchristentum spielt auf die Dauer keine Rolle mehr, nachdem es sich organisch zum Heidenchristentum weiter entwickelt hat.

Die Erzählung von der Antiochenischen Collecte (11_{27-30}) soll vermutlich als Beweis des guten Einvernehmens der beiden Gemeinden dienen. Aber im Zusammenhang des Ganzen, der doch auf die Heidenmission hinsteuert, erscheint sie als eine unbedeutende Anekdote, die höchstens im Rahmen einer Geschichte von Antiochia eine Bedeutung hat. Noch weniger freilich dient dem Hauptzweck des Verf. die Petrus-Erzählung in Capitel 12. Sie macht vollends nur den Eindruck einer eingestreuten Episode. Interessant zu beobachten ist, wie ganz einseitig das Interesse des Erzählers auf der Person des Petrus ruht. Die Ermordung des Jakobus wird mit einem Satz (v. 2) abgemacht, während die Petruserzählung sich von v. 3—19 erstreckt. Dann freilich wird angehängt das Ende des Herodes v. 20—23, das in diesem Zusammenhang wohl als göttliche Strafe für die an den Christen den Juden zuliebe ver-

*) Dass 11_{19} auch der Erzählungsfaden einer Quelle von 8_4 aufgenommen wird, sollte nicht mehr bestritten werden.

übten Frevel erscheinen soll, sonst aber rein anekdotischen Charakter trägt. Daneben ist aber auch 12 14 zu beachten, wonach die Ausbreitung des Wortes auch durch diese Anschläge nicht gehemmt werden konnte. Ferner diente dem Verf. die Geschichte zur Einführung des Joh. Markus. Das Cap. ist nun aber eingeklemmt zwischen

11 30 ὃ καὶ ἐποίησαν ἀποστείλαντες πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους διὰ χειρὸς Βαρνάβα καὶ Σαύλου — und

12 25 Βαρνάβας δὲ καὶ Σαῦλος ὑπέστρεψαν ἐξ Ἰερουσαλήμ, πληρώσαντες τὴν διακονίαν, συμπαραλαβόντες Ἰωάννην τ. ἐπικληθέντα Μάρκον.

Hier erkennt man deutlich, dass dem Verf. die Erzählung des 12. Capitels lediglich Füllstück ist. Da er über die Erlebnisse der Antiochenischen Gesandten in Jerusalem anscheinend nichts zu erzählen hat, so schaltet er ad vocem Jerusalem Einiges über die dortigen Verhältnisse ein, aber auch hier lässt er sich von seiner Quelle fortreissen, auch noch das Ende des Herodes zu berichten, das ja weder in Jerusalem spielt, noch etwa als gleichzeitig bezeichnet wird, noch überhaupt die christliche Gemeinde direct betrifft, jedenfalls aber seinen Erzählungsabsichten gar nicht dient. Uebrigens ist noch zu erkennen, dass der Stoff des 12. Capitels einer weiterreichenden Ueberlieferung entnommen ist. Es treten auf, ohne besonders eingeführt zu werden, „der König Herodes“ und vor allem Jakobus als das Haupt der Jerusalemischen Gemeinde (12 17). Bei der hervorragenden Bedeutung, welche dieser später einnimmt, durfte irgend welche Einführung nicht fehlen. Es ist ja nicht einmal gesagt, dass er einer der Herren-Brüder 1 14 war. Das kann nur den Grund haben, dass in einer dieser vorhergehenden Erzählung von Jakobus als dem Führer der Gemeinde neben Petrus schon erzählt war. Ferner ist das Verschwinden des Petrus sehr auffallend (12 17). Erstens deswegen, weil er im 15. Capitel mit einem Male wieder in Jerusalem ist, dagegen im 21. Capitel fehlt. Sodann aber ist schlechterdings undenkbar, dass die hier benutzte Ueberlieferung den Helden der ganzen bisherigen Erzählung so stillschweigend fallen gelassen habe. So ist anzunehmen, dass unser Verf. diese Ueberlieferung nicht vollständig zu Ende benutzt habe und dass, wenn Cap. 15 ihr auch entstammen sollte, die Stücke von ihm in eine andere Reihenfolge gebracht sind. Wie man aber über diese Punkte denken möge — angesichts dieses unsres 12. Capitels und seiner Umgebung die Abhängigkeit unsres Verf. von älteren Ueberlieferungen und zwar von festgeformten, also schriftlichen, Quellen zu leugnen, ist nachgerade unerlaubt.

4. Nach der an der Antiochenischen Collecte hängenden Abschweifung kommt der Verf. nun endlich zur Erzählung der ersten Missionsreise. Unter den fünf Propheten und Lehrern werden nur Barnabas und Saulus als bekannte Namen genannt, ein Zeichen, dass hier nicht eine völlig neue Ueberlieferung einsetzt. Dass Joh. Markus sie begleitet, erfährt man erst nachträglich 13 5. Dadurch wird die Notiz über seine Trennung 13 13 vorbereitet und diese dient wieder zur Vorbereitung des *παροξυσμός* in 15 38 f. Eine weitere Bedeutung hat er nicht. Ob der Verf. mit diesen Nachrichten irgend eine Tendenz verfolge, ist nicht ersichtlich. Wenn in ihnen eine Spitze steckt, so richtet sie sich gegen Joh. Markus, der zur Zeit des Verf. noch leben mochte und als Schüler

des Paulus vielleicht erhebliches Ansehen genoss. Dass der Verf. mit diesen Notizen auf den im Uebrigen tendenziös verschwiegenen Conflict des Paulus und Petrus in Antiochien anspielen wolle, ist so unwahrscheinlich wie irgend möglich. Denn der Verf. hat vielmehr sonst Alles gethan, um den Barnabas von den Uraposteln möglichst zu trennen und auf die Seite des Paulus zu stellen. Es ist daher kaum denkbar, dass er unserm Verf. als Typus der Urgemeinde gelten sollte. Und dass der Streit zwischen Paulus und Petrus Gal. 2, bei dem Barnabas eine Neben-Rolle spielt, durch einen Conflict zwischen Paulus und Barnabas ersetzt sein sollte, ist ebenso wenig einleuchtend. Wohl aber ist durchaus möglich, dass der grosse Conflict, in welchen Paulus nach Gal. 2 mit dem judenchristlichen Teil der Antiochenischen Gemeinde geriet, in seinem Gefolge auch noch den Personalstreit über Joh. Markus nach sich zog. Unser Verf. aber hätte an den principiellen Streitigkeiten bei seiner in Cap. 15 bekundeten harmonischen Auffassung derselben kein Interesse genommen, oder wenn man will, sie „verschwiegen“ *), aber doch erklären zu müssen geglaubt, warum Paulus von jetzt an Antiochien nicht mehr als seine Heimath oder sein Wirkungs-Centrum ansieht. Da er nun besonders von den Reisen des Paulus erzählt, so lag ihm jener Streit über Joh. Markus nahe.

Die Reise selber ist nach Overbeck als die erste der drei Reisen des Paulus vom Verf. dargestellt, welche sämmtlich in Antiochien ihren Anfang nehmen und in Jerusalem endigen (13 14; 15 40 – 18 21. 18 22 – 21 18). Gegen diese Auffassung muss gesagt werden, dass 18 21 ff. bei weitem nicht ein so tiefer Einschnitt vorliegt, wie vor 13 1; und 15 40. Dass hier eine neue geschlossene Reise beginne, bemerkt man kaum. Der angebliche Besuch in Jerusalem ist 18 22 so flüchtig und andeutend berichtet — wenn überhaupt Jerusalem und nicht Caesarea mit der *ἐκκλησία* gemeint war —, dass er mit denen in Cap. 15 und 21 nicht zu vergleichen ist. Aber auch die erste Reise endigt keineswegs in Jerusalem, sondern in Antiochien, und die zweite endigt eher in Korinth. Will man 18 18—23 einen grösseren Einschnitt machen, so kann man nur annehmen, der Verf. habe drei Bilder von der Missionsthätigkeit des Paulus geben wollen nach den Hauptprovinzen derselben. In Cap. 16—18 ist Makedonien und Achaja, in 19.20 die Provinz Asia der Schauplatz und Cap. 13.14? Ich wage nicht zu sagen, der Verf. habe hier die Gründung der Galatischen Gemeinden, also die Missionierung der Römischen Provinz Galatia, erzählen wollen. Immerhin ist bemerkenswert, dass der Verf. an den beiden Stellen, wo von Galatien die Rede ist, den Namen *Γαλατία* nicht hat, sondern *Γαλατικὴ χώρα* schreibt. Ich will auch weiter nichts gesagt haben, als dass der Erzähler die Missionswirksamkeit des Paulus nach lokalen Gesichtspunkten in

*) Man kann auch naiv bei solcher „Verschweigung“ sein. Die Dinge, die an Bedeutung verloren haben, treten, wenn sie unangenehm sind, von selbst in den Hintergrund. Fast komisch macht sich das hochnotpeinliche Verfahren, welches dem Verf. der A. G. bei solchen Veranlassungen bewusste Fälschungen der Geschichte imputieren will. Solchen Inquisitoren fehlt ein Organ, welches der Historiker notwendig braucht, der Sinn für die Naivität des Nichtparteimanns.

drei Gruppen zerlegt habe, wie er ja auch im Evangelium eine locale Anordnung des Wirkens Jesu zu befolgen scheint.

Dass der Verf. aber eine Drei-Teilung der Missionswirksamkeit des Paulus beabsichtigt habe, scheint mir aus anderen Gründen sicher. Overbeck will es aus den 3 Reden erschliessen, die er über die 3 Teile verstreut habe, von denen eine an Juden, eine an Heiden, eine an Christen sich richte. Das war sicher nicht die Disposition des Verf. Denn die Rede des Paulus an die Aeltesten von Ephesus in Milet ist als Abschiedsrede und Rückblick auf das verflossene Wirken gedacht. Im ersten Teil haben wir ausser der Rede vor Juden (und Proselyten!) auch eine vor Heiden, nämlich in Lystra (Cap. 14). Wohl aber findet sich in anderer Beziehung ein dreitaktiger Rhythmus. Es wiederholen sich drei Mal die feierlichen Absagen an die Juden und der Uebergang zu den Heiden, nämlich 13_{46} ff. 18_{6} f. 19_{9}. Für unseren Verf. ist offenbar die Wiederholung dieses Vorfalles das Wichtige und Interessante. Immer wieder, auf jeder Station seines Laufes, wird dem Apostel die Situation klar gemacht. Trotz seines besten Willens wird er immer wieder von Israel zurückgestossen — er ist also nicht schuld, wenn die Juden schliesslich draussen geblieben sind. Das wird dann noch einmal in der Schluss-Scene in Rom kräftig und handgreiflich gezeigt — 28_{25-28} — ein Beweis, wie bedeutsam dem Verf. dieser Gedanke ist.

Trotzdem finden wir, dass der mitgeteilte Stoff im Einzelnen diese Sache nicht so scharf hervorhebt und betont, wie es dem Verf. selber am Herzen liegt. So schon bei der ersten Reise. Der erste Abschnitt, die Mission auf Cypern (13_{5-12}), erzählt zwar, dass die Missionare in Salamis, der Hauptstadt, das Wort Gottes in den Synagogen der Juden verkündigt haben. Aber ohne weiter dabei zu verweilen, geht die Erzählung fort 13_{6}: *διελθόντες δὲ ὅλην τὴν νῆσον ἄχρι Πάφου εὗρον ἄνδρα τινά* . . . . — von weiteren Synagogen-Predigten wird also nichts erzählt. Vielmehr hat der folgende Bericht seine Spitze in der Bestrafung des jüdischen Magiers und in der Bekehrung des Sergius Paulus. Jene breitere Erzählung mag dem Verf. sympolisch-typische Bedeutung haben, wahrscheinlich aber auch die kurze Notiz über die Gewinnung des ersten Römers, eines hochstehenden Beamten. Der Bericht ist also nur eine Angabe der Route mit anekdotischer Ausspinnung einer Einzelheit. Der Aufenthalt im Pisidischen Antiochien 13_{14-52} ist sehr breit ausgeführt und unserem Verf. natürlich sehr wichtig. Seine Absichten werden wir aus der grossen Rede des Paulus (13_{16-41}) und aus der Absage 13_{46-47} erkennen können.

Die Rede ist vor Juden und Proselyten gehalten; aber während v. 16—26 auch auf die letzteren Rücksicht nehmen, namentlich darin, dass von dem *λαὸς οὗτος* in 3. Person geredet wird, fällt gegen den Schluss die Aufmerksamkeit auf sie fort (v. 32 . 38 . 39) und der Verf. denkt nur an die Juden. Und es kann nicht geleugnet werden, dass das Ganze der Rede auf die Juden zielt. Ihnen wird v. 32 die Botschaft gebracht, dass die Verheissung Gottes an ihren Kindern erfüllt ist. Ihnen wird die Sündenvergebung durch Christus verkündigt. Charakteristisch ist v. 39. Es

liegt hier die Vorstellung zu Grunde, dass die Juden *ἐν νόμῳ* von Vielem keine Rechtsprechung erlangen konnten. Man muss die Stelle zusammenhalten mit $15_{10.11}$, wonach es eine Unmöglichkeit war das Gesetz in allen Stücken zu erfüllen, so dass die Gnade Christi rettend eintreten musste. Ferner ist zu vergl. 7_{58}, wonach die Juden das Gesetz nicht gehalten haben. So ergiebt sich als wahrscheinlicher Sinn unserer Stelle, dass die Juden, wenn sie alle Forderungen des Gesetzes gehalten hätten oder hätten halten können, gerechtgesprochen wären „von diesen Leistungen weg," indem das Gesetz anerkannt hätte, dass sie diese Dinge erledigt hätten und sie nunmehr von ihren frei wären. Umgekehrt aber, da sie so Vieles nicht erfüllen konnten, durften sie auch auf Grund des Gesetzes nicht von ihnen losgesprochen werden. So muss nun jetzt die Sündenvergebung durch Christus für den der glaubt ergänzend eintreten. So etwa scheint dem Verf. sich die Paulinische Lehre, die er hier absichtlich reproducieren will, darzustellen. Das alles wird den Juden angeboten. Zum Schluss werden sie noch kräftig als *καταφρονηταί* zur Achtsamkeit auf das unerhörte Werk Gottes ermahnt. „Mit diesen Worten blickt der Verf. schon auf die folgende Katastrophe v. 42 ff. hin" (Baur, Overbeck). Für den Verf. kommen also hierbei drei Gedanken hauptsächlich in Betracht:

1. Das im Evangelium angekündigte Heil ist das von den Juden längst erwartete und zunächst für sie bestimmte.

2. Es ist die Ergänzung und Abrundung der bisherigen Heilsveranstaltung Gottes im Gesetze.

3. Darum hätten sie dringenden Anlass gehabt, die Botschaft anzunehmen.

Auf der Folie dieser Rede hebt sich dann um so schärfer das absagende Wort des Paulus ab: *ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. ἐπειδὴ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη.* In v. 48 beachte den schematischen Ausdruck *ἔθνη*. Deutlich wird die nun sich entspinnende Verfolgung v. 45 auf den *ζῆλος* der Juden, der in diesem Fall Concurrenzneid ist, zurückgeführt. Darum stecken sie sich diesmal nicht hinter die Römische Behörde, sondern hinter einige vornehme Proselytinnen und (wahrscheinlich durch sie) hinter die *πρῶτοι τῆς πόλεως*. Man sieht, die jüdische Religion und ihre Propaganda erscheint durch die neue Concurrenz-Mission bedroht. — Die Arbeit in Ikonium (14_{1-6}) geht wieder von der Synagoge aus und hat unter Juden und Hellenen Erfolg. Sie nimmt aber aus denselben Gründen, wegen des Hasses der Juden, ein Ende. Es ist bemerkenswert, dass die principielle Absage der Apostel an die Juden in Ikonium nicht festgehalten wird. Sie gehen sofort wieder in die Synagoge. Hierdurch wird der allgemeine Charakter der Erklärung 13_{46}, den sie im Sinne des Verf. offenbar haben soll, durchkreuzt. Man sieht, dass in dem überlieferten Stoffe die Absage sich nur auf Antiochien bezog oder dass jedenfalls als selbstverständlich angenommen wird, dass die Apostel in jeder Stadt möglichst von der Synagoge ausgehen. Um so interessanter ist, dass in Lystra dieser Gebrauch nicht innegehalten wird. Von Synagoge und Juden ist in v. 8—18 überhaupt keine Rede. Wir haben

wohl eine Strassenpredigt vor uns. Ob es in Lystra keine Synagoge oder keine sehr bedeutende Judenschaft gab — jedenfalls müssen erst die Antiochenischen und Ikonischen Juden kommen und die ὄχλοι gegen Paulus aufreizen (14 19). Ebenso wird in Derbe nichts von einer Synagogenpredigt erzählt (14 20 f.), ebenso nicht in Perge (14 25). So ist also auf dieser Reise das bekannte Schema der A. G. keineswegs ganz und in allen Punkten durchgeführt. So stark der Verf. den Vorfall im Pisidischen Antiochien betont und als vorbildlich, typisch ansieht, so bringt er doch auch anderen Stoff, der im Einzelnen von der Generalidee unabhängig ist. Die Bedeutung der ganzen Reise ist nach 14 27 gewesen: ὅτι ἤνοιξεν ὁ θεὸς τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως. Also nicht gerade die Massenhaftigkeit der Heidenbekehrungen, sondern die Thatsache des ἐπιστροφὴ τῶν ἐθνῶν überhaupt ist es, auf die es ankommt. Und diese principielle Wendung der Dinge ist veranlasst durch die Ablehnung des Evangeliums von Seiten der Juden.

Für die Gesammtanschauung des Verf. charakteristisch ist auch die Rede vor den Lykaonischen Heiden. Sie ist ja nur kurz (14 15—17) und behandelt den Stoff nicht entfernt so ausführlich wie die Athenische Areopag Rede. Es kommt ihm hier nicht darauf an, die ganze Anschauung des Apostels zu entwickeln. Aber im Grunde ist doch eine grosse Verwandtschaft vorhanden. Der einzige Punkt, den wir hier vermissen, ist die Erwähnung des Welt-Richters Jesus und seiner Auferstehung 17 32 vgl. 17 18: τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο. Und gerade diesen Punkt zu erörtern schien ja hier keine Veranlassung zu sein. So geht die Rede auf in einer Verkündigung des Monotheismus, die an religiöse Erfahrungen der Heiden anknüpft wie in Athen. Bemerkenswert ist, wie vollkommen hier die eigentliche Position des Paulus, seine eschatologische Haltung, seine Predigt von Busse, Sündenvergebung, Glauben und Gericht verwischt ist. Zwischen der Predigt des Christentums und der Propaganda des monotheistischen Judentums ist kaum noch ein Unterschied vorhanden.

Schliesslich erinnere ich daran, wie in Cap. 13. 14 der Verf. von dem Namen Saulus 13 9 stillschweigend zu Paulus übergeht. Schon in diesen Capiteln ist ihm übrigens Paulus die Hauptperson. Fast überall tritt er in überragender Weise in den Vordergrund, so dem jüdischen Magier gegenüber 13 9 f.; 13 13: οἱ περὶ Παῦλον; 13 16: ἀναστὰς δὲ Παῦλος; 13 45: τοῖς ὑπὸ Παύλου λαλουμένοις; 14 9: τοῦ Παύλου λαλοῦντος; 14 11; 14 19: λιθάσαντες τὸν Παῦλον. Diese Auffassung des Verf. kann sich aber nur schwer behaupten gegenüber der Anschauung in der von ihm benutzten Ueberlieferung, welche fast durchweg im Plural redet, ja sogar wichtige Reden beiden Aposteln in den Mund legt 13 16. 14 14 f. Vor allem aber blickt noch deutlich die ältere Anschauung von dem Vorrang des Barnabas in der Stellung der Namen Barnabas und Saulus hindurch 13 1.2.7 14 14 15 12.25, die erst im Verlauf der Erzählung 13 43.46.50 14 20 15 2.22.35 der umgekehrten Reihenfolge weicht. Dass die ursprüngliche Erzählung den Barnabas voranstellte, sieht man noch 14 14, wo plötzlich diese Reihenfolge wieder auftaucht. Sie hängt an 14 12, wo Barnabas Zeus, Paulus Hermes genannt wird. Diesen Umstand sucht der Verf. (14 12 b) in seiner Weise zu erklären. Dass er aber das

Bedürfnis zu dieser Erläuterung empfindet, lässt erkennen, dass ihm die Voranstellung des Barnabas abnorm erscheint. Fast unmerklich und nicht ungeschickt hat er darum die Darstellung seiner Vorlage berichtigt.

5. Wir kommen zu Capitel 15. Die Erzählung vom Apostel-Conzil bildet nicht nur äusserlich ziemlich genau die Mitte des Buches *), sondern stellt sich auch sachlich als Mittelstück und eine Art Wasserscheide dar. Wenn uns der Verf. nach 1_8 den Gang des Evangeliums von Jerusalem bis Rom zeigen will, so bedeutet das 15. Capitel in dieser Darstellung einen ungemein wichtigen Punkt, die Anerkennung der Heidenmission und die Regelung der heidenchristlichen Gemeinden durch „die Apostel" und die Urgemeinde. Im Lichte dieser Darstellung erscheint die Mission in Cap. 13. 14 und vollends die Entstehung der Antiochenischen Gemeinde als ein noch unvollkommener Anfang: und erst von Cap. 16 an beginnt die gewissermassen officielle, von der ganzen Kirche gebilligte Mission. Ehe sie weiter geführt werden kann, muss darum nicht nur Antiochia, sondern auch das ganze Missionsgebiet von Cap. 13. 14 unter die Decrete gestellt werden $15_{41}.16_4$. Nun verstehen wir auch, wie $14_{27}.15_3$ nicht eigentlich die weitere Ausbreitung des Christentums, sondern die principielle Thatsache, das Novum der Heidenbekehrung, so hervorgehoben wird.

Wir haben es so zu sagen bis Cap. 15 im Sinne des Verf. immer noch mit einem Vorspiele zu thun. Mit der Entstehung der Heidenmission, wobei die Person des Paulus immer mehr über Barnabas hinauswächst, ist nun das eigentümliche Problem geschaffen, welches in Cap. 15 seine Erledigung findet. Es ist von allergrösster Wichtigkeit, zu erkennen, welches für den Verf. und seine Zwecke, welches für die Leser der A.G. der eigentliche Sinn dieser Erzählung ist.

1. Zunächst drängt sich die Thatsache auf, dass die Heidenmission und die von der Persönlichkeit des Paulus beherrschte heidenchristliche Kirche von den Aposteln in Jerusalem selbst nicht nur ohne weiteres anerkannt und gebilligt, sondern sogar von ihnen geordnet und eingerichtet wird. Diese Krönung des kunstreichen Aufbaus, der sich von Cap. 8 an wahrnehmen lässt, zeigt aufs Neue, dass die heidenchristliche Kirche nichts weniger ist als eine willkürliche Gründung eines Menschen. Sie ist vielmehr die organische Weiterentwickelung der alten Gemeinde, für welche überhaupt kein einzelner menschlicher Wille verantwortlich zu machen ist; die Menschen waren fast gegen ihren Willen Organe der göttlichen Heilsabsichten. Wir fragen: gegen wen kehrt sich die Spitze dieser Darstellung? Dass es sich um eine Verteidigung des Paulus und seines Werkes wenigstens mit handelt, wird doch wohl nicht geleugnet werden können. Die Frage ist nur, ob der Verf. eine der Heidenmission und dem Paulus feindliche judenchristliche Partei vor Augen hat. Natürlich wäre das nicht

*) In der Ausgabe von WH. umfasst die A.G. fast 70 Seiten (245—314), in der Gebhardt'schen etwas über 60 Seiten (210—270). Capitel 15 steht bei Gebhardt auf S. 240—243, bei WH. 280—283, also 30 resp. 35 Seiten vom Anfang entfernt.

unmöglich. Aber es braucht nicht der Fall zu sein. Man kann sich auch eine andere Lage denken, in welcher eine öffentliche Verteidigung des Paulus angezeigt erschien. Für das Urteil der ausserhalb der Kirche stehenden Juden sowohl wie Heiden, musste Paulus als der Mann erscheinen, der am Meisten zu der Losreissung des Christentums vom Judentum beigetragen hatte. Und das ist, wie es scheint, die eigentliche Frage, die der Verf. durch sein Buch beantworten will, wie es gekommen ist, dass diese dem Judentum entsprossene Religion sich jetzt selbständig neben die Mutter-Religion gestellt hat. Das ist ein religiös und politisch gleich wichtiges Problem. Denn sie hat sich ja aus dem Schutze der religio licita herausbegeben. Darum fragt es sich, ob diese Lostrennung wirklich dem Wesen und Grundgedanken des Christentums entspricht oder ob nicht ein revolutionärer Abenteurer es erst in diese schiefe Lage gebracht hat. Wenn nun der Verf. zeigt, dass das Heidenchristentum die organische und unvermeidliche Fortsetzung des Anfangs ist, welche die Urapostel selber als gottgewollt anerkennen müssen, so ist damit der Schein einer willkürlichen Gründung des Paulus abgewehrt. Die alte Tübinger Anschauung, dass die ganze Darstellung sich gegen eine zu seiner Zeit noch vorhandene judenchristliche Partei richte, ist deswegen unwahrscheinlich, weil die Forderungen der Pharisäischen Christen (v. 1. 4.) doch etwas gar zu sehr als Privatanschauungen weniger Einzelner behandelt werden, auf welche kein Gewicht zu legen ist, da die Gemeinde sie nicht autorisiert hat (v. 24). Vor Allem aber müsste, wenn der Verf. mit Ansprüchen einer judenchristlichen Partei zu kämpfen hätte, die Beschneidungsfrage viel ernster und wichtiger genommen werden, als es thatsächlich geschieht. Denn

2. auf die eigentliche Streitfrage v. 1, ob man ohne Beschneidung, ohne Zugehörigkeit zum Volke Israel gerettet werden könne, wird überhaupt gar nicht mehr eingegangen. Es erscheint als durchaus selbstverständlich, dass die Beschneidung nicht notwendig ist. Denn Gott selbst hat durch die Zeichen und Wunder, die er unter den Heiden gethan (v. 12), vor Allem durch die Offenbarungen an Petrus (v. 7) die Heiden auserwählt und ein neues Volk für seinen Namen gewonnen (v. 14), wie es den Weissagungen der Propheten (v. 15—18) entspricht. Besonders wichtig erscheint das Wort des Petrus, dass Gott zwischen Heiden und Juden keinen Unterschied macht, da er durch den Glauben die heidnische Unreinheit von ihnen genommen hat (v. 10). Der Unterschied der Nationalitäten ist auf dem Standpunkte des Verf. völlig ausgelöscht. Eine Wiederbetonung der Kluft durch Einführung der Beschneidung würde ihm als vollkommen unmöglich erscheinen. Oder wenn es nach dem Wunsche der ehemaligen Pharisäer ginge (v. 4), so würde die Beschneidung jedenfalls keine principielle Bedeutung mehr haben. Sie wäre nur eine von den mannigfaltigen Belästigungen, mit denen man die Christen verschonen soll (v. 19: *μὴ παρενοχλεῖν*. v. 28 *μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος*). Diese Betrachtungsweise ist höchst charakteristisch. Um die principielle Anerkennung des Rechtes der unbeschnittenen Heidenchristen in der Kirche handelt es sich für unseren Verf. garnicht mehr. Diese Frage ist längst entschieden. Sondern es fragt sich, ob man sie durch Auflegung des Gesetzes belasten soll. Das ist kein

Principienstreit mehr, sondern eine lediglich praktische Frage, die nach Erwägungen der Billigkeit entschieden wird. Sehr merkwürdig ist hierbei die Motivierung, dass ja die Juden selbst das Gesetz nicht hätten halten können, so dass die Gnade Christi rettend eintreten musste (v. 10). Dieser Gedanke ist uns schon mehrfach begegnet (7 53 13 39) und scheint dem Verf. wichtig zu sein. Seine geschichtliche Bedeutung ist folgende. Die Auferlegung des Gesetzes könnte für die Christen in Betracht kommen, um sie dadurch unter den Namen und Schutz des Judentums zu stellen. Sie würde geschehen unter der Voraussetzung, dass das Christentum nur als Abart des Judentums im römischen Reiche existenzberechtigt wäre. Das Gesetz des Moses wäre dann das Erkennungsmerkmal. Fehlt es an ihnen, so sind sie vogelfrei. Nun sagt Petrus, dass die Uebernahme des Gesetzes schon deswegen keinen Zweck habe, weil die Juden selbst es nicht hätten halten können. Das ist ein geschichtlich bedeutsamer Zug. Denn dass die Juden das Gesetz, an dem man sie erkennt und unterscheidet, nun auch wirklich halten, ist die politische und rechtliche Voraussetzung des Schutzes, den sie im Römischen Reiche geniessen. Das tritt z. B. im Toleranz-Edicte des Claudius deutlich hervor (Jos. Ant. XIX 5 2 [§ 285]): *βούλομαι μηδὲν διὰ τὴν Γαΐου παραφροσύνην τῶν δικαίων τῷ Ἰουδαίων ἔθνει παραπεπτωκέναι, φυλάσσεσθαι δ' αὐτοῖς καὶ τὰ πρότερον δικαιώματα ἐμμένουσι τοῖς ἰδίοις ἔθεσιν* . . . . Wenn die Juden aber selbst ihr Gesetz nicht halten können, und doch den Schutz geniessen, wie kann man von den Christen verlangen, diese Last zu tragen? Das hat keinen Zweck mehr.

3. Wenn es also eine überflüssige Belastung wäre, die Christen den Juden gleich zu stellen, so werden doch die bekannten vier Punkte als unumgänglich anerkannt (*πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες* v. 28). Die Bedeutung dieser Auflage muss erkannt werden aus der Motivierung des 21. v.: *Μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος.* Die Auslegung ist bekanntlich noch immer streitig. Die Entscheidung liegt in dem eigentümlichen *κηρύσσοντας* angedeutet. Damit kann schlechterdings nicht nur gesagt sein sollen, dass Moses überall Bekenner oder Anhänger habe, sondern unter *κηρύσσειν* ist die jüdische Mission, die Propaganda, die von den Synagogen ausgeht, zu verstehen (vgl. 8 5 . 9 20 . 10 37 . 42 . 19 13 . 20 25 . 28 31). Der Satz kommt also auf den Sinn heraus: Moses ist den Heiden in aller Welt bekannt, nämlich in seinen hohen sittlichen Anforderungen. Und was soll dieser Gedanke hier? Jakobus meint: die neue Religion darf sich nicht in den Augen der zu gewinnenden Heiden an Ernst, Strenge der Sitten und Reinheit überbieten lassen. Darum muss als Minimum die Enthaltung von diesen *σκάνδαλα* von den Heidenchristen gefordert werden. Hier blickt ein Gesichtspunkt durch, der eine sehr weitgehende Anwendung bei der Erklärung urchristlicher Literatur verträgt und fordert: die Missionare und Apologeten des Christenthums, die Verf. z. B. des Römerbriefs, des Mk.-Evangeliums, des Hebräerbriefs und nicht zum wenigsten der Verf. unsrer A. G. sind von dem Bewusstsein getragen, dass ihre Mission als Concurrenz mit der jüdischen zu kämpfen hat. Daher die Auseinandersetzungen mit dem Judentum im Römer- und Hebräerbrief. Daher die starke Berücksichtigung des Juden-

tums in dem „Evangelium vom Sohne Gottes," welches mit der jüdischen Predigt in Wettbewerb tritt. Unser Verf. wird die Worte des 21. Verses nicht anders gemeint haben. Die vier Gebote sind unerlässlich um des concurierrenden Judentums willen. Denn diese Greuel müssen unbedingt von der Christenheit fern gehalten werden. Für unsern Verf. sind offenbar diese vier Punkte nichts weniger als Adiaphora. Sondern er hat wirklich die Ueberzeugung, dass die Apostel recht daran gethan haben, dies Decret einzuführen, welches natürlich zu seiner Zeit in der Kirche gilt und der Gedanke kommt ihm garnicht, dass etwa Paulus diese Auflage nicht anerkannt haben würde *). Seine Empfindung der Sache gegenüber kann man sich klar machen aus einer Analogie. Justin (im Dial. cp. 35) antwortet auf den Vorwurf des Tryphon, dass doch viele Christen Götzenopferfleisch ässen, dies seien eben die von Jesus geweissagten falschen Propheten, welche *μὴ τὰ ἐκείνου διδάγματα* lehren und mit denen sie, die wahren Jünger Christi, nichts zu thun hätten. Denn die Heidenchristen (p. 34 fin.) nehmen alle Plage und Strafe bis zum Tode auf sich, weil sie nicht den Götzen opfern und Götzenopferfleisch essen wollen. Dem Justin erscheint das also als selbstverständlich zu verwerfender Greuel. Genau so denkt der Verf. der A.G. Das konnte man nur verkennen, so lange man ihn in irgend einem Grade für einen Pauliner hielt. Was also auch immer die vier Gebote in seiner Vorlage bedeuteten, — ihm waren sie die notwendigen und unumgänglichen Schutzwehren gegen das Eindringen der *σκάνδαλα* in die Kirche, wodurch diese sich als concurrenzunfähig mit dem Judentum erweisen würde, weil sie auf weniger hoher sittlicher Stufe stünde. Zugleich mag bei ihm noch ein anderer Gedanke mitspielen. Wenn die Juden Proselyten zulassen auch auf Grund einer Auswahl von Gesetzesbestimmungen, so kann man den Christen keinen Vorwurf machen, wenn sie von dem im übrigen überflüssigen Gesetz nur einen geringen Teil den ihrigen auferlegen.

Im Sinne unsres Verf. ist also das Apostelconcil der Moment, in welchem die Heidenkirche feierlich anerkannt und eingerichtet ist, indem sie abgegrenzt wird gegen die Ansprüche des Judentums und ihr das Recht zugestanden wird, trotz der Abstammung aus dem Judentum ohne das Gesetz zu leben. So gedeutet ist dies glänzende Mittelstück in seiner Bedeutung erst völlig klar.

6. Die folgenden Missionsreisen des Paulus sind eingeleitet durch eine Ausführung über die alten und neuen Begleiter des Paulus (15 35—16 3). Diese Notizen können dem Verf. letzter Hand einfach als rein persönliche Notizen vorgelegen haben. Denn es ist durchaus kein Grund vorhanden, z. B. die Mitnahme des Silas (15 40) aufzufassen als einen Zusatz des Bearbeiters zu seiner Quelle. Im Gegenteil verbietet sich das schon

*) Immer wieder freilich muss ich den auffallenden Widerspruch hervorheben, dass derselbe Verf., der das Decret im Einverständnis mit Paulus beschlossen werden lässt, an einer späteren Stelle 21 25 dem Paulus von diesem Beschluss der Urgemeinde als von etwas ihm Unbekannten erzählen werden lässt. Das weist darauf, dass in der von ihm benutzten Quelle, welche 21 25 vorliegt, Paulus nicht bei dem Erlass des Decrets beteiligt gewesen sein kann.

dadurch, dass die Notiz sich wegen v. 33 übel genug in den Zusammenhang fügt. Daher die höchst naive Interpolation der Rec. β 15_{34}, die Blass fast noch naiver in ihrer ersten Hälfte in seinen Text von α aufgenommen hat. Ebenso ist kein Grund vorhanden, den Streit mit Barnabas als Fiction oder Zuthat des Redactors anzusehen. Wohl aber ist wahrscheinlich, dass dies Ereignis ihm eine höhere pragmatische Bedeutung hat, als dem ersten Erzähler. Denn mit der Loslösung von Barnabas tritt zugleich die Mission des Paulus und Paulus als Missionar in ihre völlige Selbständigkeit ein. Jetzt erst hat — nach all den Vorbereitungen, die in Cap. 8—14 erzählt sind — diejenige Form der christlichen Religion Bestand bekommen, die zur Zeit des Verf. existiert und im Römischen Reich die hervorragende Bedeutung hat. Für die heidenchristliche Religion zur Zeit des Verf. ist Paulus der Typus. Er beherrscht darum diesen ganzen zweiten Teil, seine Erfolge sind die Grundlagen der gegenwärtigen Kirche, seine Schicksale, namentlich seine Zusammenstösse mit den Juden, sind vorbildlich auch für die spätere Zeit und sein Process ist der Process des Christentums zur Zeit des Verf. Im Lichte dieser Gesammt-Auffassung des zweiten Teiles erscheint also die Trennung von Barnabas als sehr bedeutsam.

Wie aber steht es um die Notiz über Timotheus? Bekanntlich haben neuerdings eine Reihe von Forschern sich für ihre Geschichtlichkeit ausgesprochen. Im Zusammenhange unserer Untersuchung kann hierüber nur gesagt werden: Wenn auch der Zug von der Beschneidung des Timotheus dem Verf. des Ganzen bei seiner Auffassung von Paulus gut passen mochte, so ist doch sehr unwahrscheinlich, dass er ihn um dieser Auffassung willen erfunden oder eingefügt habe. Denn, wie es scheint, hat er nicht die geringste pragmatische Bedeutung für seinen Zusammenhang. Höchstens könnte man sagen, dass in die Gesammtvorstellung des Verf. nur jüdische Missionare hineinpassen. Denn das ist ja eben das Merkwürdige an dieser Mission, dass Juden sich mit der Botschaft vom jüdischen Messias und von der Erfüllung der prophetischen Weissagungen über die Grenzen ihres Volkes hinaus zu den Heiden begeben. Aber es ist nicht zu ersehen, dass dem Verf. dieser Gesichtspunkt wichtig oder auch nur deutlich gewesen wäre. Betont ist in v. 3 nur die Rücksichtnahme auf die Gefühle der Diaspora-Juden. Dass Paulus diese Pietät übte, ist unserem Verf. nach den Vorstellungen, welche er 21_{24} ausspricht, völlig selbstverständlich.

Die Einführung des Aposteldecrets 16_4 wird nur hier, später nicht wieder, erzählt. Es fragt sich, ob der Verf. die Vorstellung hat, dass wirklich nur in den Gebieten der ersten Missionsreise diese Anordnung stattgefunden habe. Nach 15_{24} war es zunächst für Antiochia, Syrien und Kilikien bestimmt. Also Derbe und Lystra (16_1) lag darüber hinaus. Nun hat aber der Verf. nicht gesagt, dass die Decrete auf diese Gegenden allein Anwendung gefunden hätten. Mithin liegt die Annahme am nächsten, er habe die Ansicht, dass sie für alle späteren Missionsgebiete auch gelten sollten. Dass er die Einführung nicht überall besonders erwähnt, hätte seinen Grund darin, dass sie ihm eben selbstverständlich erscheint oder dass er keine so passende Gelegenheit mehr fand, wie sie sich 16_4 bot, um die Sache zu erwähnen. Vielleicht

verlor er auch im Verlaufe der Erzählung das Interesse an dem Punkt. Und so konnte ihm entgehen, dass die Aussage des Jakobus 21 28 doch eigentlich neben Cap. 15 keinen rechten Sinn hatte. 16 5 beginnt natürlich nicht einen neuen Abschnitt, sondern ist ein effectvoller Abschluss der vorhergehenden Epoche.

Die Erzählung der Reise bis Troas (16 6—10) ist bei aller Schwierigkeit des Ausdrucks doch darin ziemlich deutlich, dass sie zeigen will, wie die Missionare fast gegen ihren Willen durch den Geist in einer Art von mittlerer Diagonale von Asien nach Europa gedrängt werden. Es ist offenbar dem Erzähler (sei es der Quelle oder des Ganzen) auffallend erschienen, dass nicht die Missionierung Asiens erst zu Ende geführt worden ist. Das Providentielle an dem Gange der Apostel tritt dann zum Schluss in der Erscheinung des Makedoniers stark hervor. So ist der Uebergang nach Europa, oder vielleicht besser das Verlassen Asiens zu Gunsten von Makedonien bedeutend stärker betont, als das Eintreten des „Wir," das überhaupt garnicht markiert ist. Im Sinne des Verf. ist hiermit kein Einschnitt gegeben. Darum ist es ziemlich unwahrscheinlich, dass die neue Quelle hier (16 10) einsetze. Sie wird schon früher begonnen haben.

Die Reiseberichte der Cap. 16 11—20 16 sind unter unserem Gesichtspunkte insofern nicht ganz leicht zu behandeln, als der Verf. hier anerkanntermassen sich von seiner Quelle sehr stark hat leiten und beherrschen lassen. Wir werden darum nur auf wenige Spuren seines Eingreifens gefasst sein dürfen und vielleicht keine deutliche Antwort erhalten auf die Frage, was der mitgetheilte Stoff ihm in seinem Zusammenhange bedeutete. Es wird also erzählt die Missionierung Makedoniens, Achajas und Asiens. Nach dem Urteil der Tübinger soll auch diese Darstellung völlig von dem bekannten Schema der A.G. beherrscht sein, wonach Paulus überall von den Juden wegen ihres Unglaubens zu den Heiden übergeht. Dass dem Verf. dieser Gedanke in der That am Herzen liegt, ergiebt sich aus den beiden dramatisch-programmatischen Scenen in Korinth (18 6 f.) und Ephesus (19 9 f.). Es ist aber notwendig, zu untersuchen, inwieweit der Verf. den ihm vorliegenden Stoff mit diesem Gedanken durchdrungen oder ihn unter dies Schema gebeugt hat. In Philippi ist der Besuch der jüdischen *προσευχή* nur als die Veranlassung für das Bekanntwerden mit der Proselytin Lydia erzählt (16 13 ff.) In keiner Weise wird die Judenpredigt und ihre Wirkung auf Israel betont. Der Rest des Capitels wird völlig von dem anekdotischen Stoff verschlungen. Die Feindschaft in Philippi geht nicht von Juden, sondern von Heiden aus. Dagegen tritt in Thessalonich 17 1—9 das Schema der A.G. rein hervor. Aber schon in Beroea 17 10—15 trifft es wieder nicht völlig zu, da die dortigen Juden als empfänglich bezeichnet werden und erst die Thessalonischen den Frieden stören. In Athen 17 17 wird die Judenpredigt nur grade einmal erwähnt, dann aber völlig zur Heidenpredigt übergegangen. Dagegen tritt nun wieder in Korinth der jüdische Gegensatz hervor (18 1—17), aber in so concreter und drastisch-anschaulicher Weise, dass man nicht von Schematismus reden kann. In Ephesus 18 19 findet er bei den Juden wieder freundliches Gehör, erst beim zweiten Besuch 19 8 ff. erfolgt die Trennung. Der Aufstand in

Ephesus aber geht wiederum von Heiden aus (19 23 ff.), es tritt sogar ein Jude 19 33 f. als Verteidiger auf. Dagegen ist 20 3 . 19 wieder etwas allgemein von ἐπιβουλαί der Juden die Rede. Aus dieser Zusammenstellung ist zu ersehen, wie ungemein wenig schematisch der Verf. erzählt. Der Stoff in seiner bunten Mannigfaltigkeit, von dem er sich treiben lässt, verhindert dies. Dagegen ist zu sagen, dass allerdings dieser Quellenstoff dem Verf. Züge darbot, welche er nur zu übernehmen brauchte, um seine Grundanschauung zu illustrieren. In dieser Beziehung sind die Leiden und Gefahren der Apostel in Philippi, Korinth und Ephesus lehrreich. Die Vorgänge in Philippi und Ephesus haben das gemeinsam, dass in beiden Fällen der Brotneid der (heidnischen) Verfolger das Motiv bildet (16 19 . 19 24 ff.: ἐργασία). Das wird dem Verf. wichtig gewesen sein, der sonst seine Verachtung der Geldgier offen genug an den Tag legt, ist aber sicher nur ein nebensächliches Interesse für ihn. Dagegen ist beiden Erzählungen ein anderer Zug gemein, der nicht erst von ihm hinzugebracht sein wird, aber zu seiner Grundanschauung passt. In Philippi werden die Apostel als Juden denunciert, welche sich gegen die römische Sitte auflehnen (16 20 f.) und in Ephesus wird die Lage kritisch in dem Augenblicke, wo die Missionare dem Pöbel als solidarisch mit den Juden erscheinen (19 33 ff.). Diese Einzelheiten sind zwar in der Erzählung untergeordnet, aber dem Verf. des Ganzen werden sie wichtig erschienen sein für seine Absicht, die Loslösung des Christentums vom Judentum klar zu machen. Man sieht aber, dass die Erzählungen schlechterdings nicht aus diesem Gesichtspunkt heraus erfunden sein können, da jener Zug eine viel zu nebensächliche Rolle spielt. Die ausführliche Darstellung des Demetrius-Aufstandes, welche jedenfalls aus der Quelle stammt, ist vom Verf. offenbar wegen des stofflichen Reizes, den sie hat, aufgenommen. Zugleich illustriert sie den Sieg des bildlosen Monotheismus über den Cultus der Heiden in höchst lebendiger Weise. Das kluge Eingreifen des γραμματεύς muss ausserdem noch dazu dienen, zu constatieren, dass die Apostel weder Tempelräuber sind, noch die Göttin lästern: sie haben sich also keines fassbaren Verbrechens schuldig gemacht (19 37). In Philippi überwiegt bei dem Erzähler das Interesse an dem nächtlichen Wunder und der Bekehrung des Kerkermeisters. Von einem Parallelismus mit der Befreiung des Petrus ist herzlich wenig zu spüren. Nur zum Schluss tritt noch ein andrer Gesichtspunkt hervor, die erfolgreiche Berufung der Apostel auf ihr römisches Bürgerrecht bei ihrer Entlassung (16 37). Dieser Zug, der vom Verfasser als Vorbereitung der späteren Processdarstellung empfunden sein mag, steht hier jedenfalls zunächst im Contrast zu der Verhaftung der Apostel als Juden (16 20 f). Die hochmütig-geringschätzige Anschauung, die in der Denunciation zum Ausdruck kommt, wird nachträglich glänzend zurückgewiesen. Die Apostel sind nicht hergelaufene Agenten einer orientalischen Nation, in deren Dienste sie eine staatlich nicht unbedenkliche Propaganda treiben, sie sind Römer so gut wie die Richter auch und wollen nach römischem Recht beurteilt werden. Was aber hier von den Aposteln gesagt ist, das gilt im Sinne des Verf. vom Christenthum überhaupt. Wenn auch dem Judentum entsprossen, hat es doch jetzt nichts mehr mit ihm zu thun. Es

ist eine Gemeinschaft, welche auf eignes Recht im Römischen Reiche Anspruch hat und nicht mehr mit dem Judentum zusammengeworfen zu werden verlangen darf. Darum ist dem Verf. das Römische Bürgerrecht des Paulus so bedeutsam. Schliesslich aber tritt nun hier mit grosser Energie und Deutlichkeit (und zwar in der Rec. β noch deutlicher) der Gedanke hervor, dass die Römischen Beamten den Aposteln sehr günstig gesinnt sind. Sie haben der Volksstimme nachgeben müssen, aber am Morgen beeilen sie sich, die Gefangenen zu befreien und ihnen eine glänzende Genugthung zu geben. Diese „politischen" Gesichtspunkte, um mit Overbeck zu reden, treten vielleicht noch deutlicher in der Korinthischen Episode hervor (18_{12-17}). Die Pointe des Richterspruches des Gallion ist folgende: Die Römische Behörde hätte sich nur mit diesen Leuten zu befassen, wenn ein Verbrechen von ihrer Seite vorläge (vgl. 19_{37}). Handelt es sich aber, wie dem Proconsul scheint, um innerjüdische Religionsstreitigkeiten, so geht dies den Römischen Richter nichts an, da mögen sie selbst zusehen. So also ist die Rechtslage der Apostel, und, wie wir im Sinne des Verf. hinzufügen dürfen, des Christentums: Als Criminalverbrecher sind sie nicht zu fassen, ihre religiöse Anschauungen fallen nicht unter das römische Gericht, sondern höchstens unter jüdische Competenz. Da nun aber unser Verf. dies Letztere durch sein ganzes Buch hindurch bestreitet, so ergiebt sich, dass weder Römer noch Juden der neuen Religion etwas anhaben können.

Der drastische Ausgang der Geschichte, wo der Pöbel die so abgewiesenen Judenvorsteher schliesslich noch durchprügelt, lässt wieder erkennen, dass die Abneigung der Volkes sich gegen die Juden, aber nicht gegen die Christen richtet. — Wir haben gesehen, dass diese grösseren episodischen Einlagen in das Itinerarium keineswegs nach dem Schema der A.G. plump gestaltet sind, sondern reichen, mannigfaltigen Erzählungsstoff bieten, der zwar vom Verf. nach bestimmten Gesichtspunkten ausgewählt, aber doch nicht aus diesen Gesichtspunkten heraus concipiert ist.

In Athen legt der Verf. (ob nach der Quelle?), die grosse Rede ein, in welcher Paulus an der alten Stätte griechischer Weisheit vor den Hauptvertretern der damaligen Philosophie, Epikuräern und Stoikern, seine Botschaft verkündigt. Hier ist zu bemerken, dass der Verf. sowohl 17_{18}, wie 17_{32} die beiden Schulen mit ihren Stichworten streng auseinander hält, die Epikuräer sind ihm die Spötter, die Stoiker nehmen an der ihnen wichtig erscheinenden Sache ein ernsteres Interesse. Die Vorstellung erinnert an die des Josephus von den beiden Schulen, die dann entsprechend wiederkehrt in der Darstellung der Pharisäer und Sadducäer. Mit den Pharisäern bzw. Stoikern lässt sich allenfalls noch eine Verständigung erhoffen (17_{32}: *ἀκουσόμεθά σου περὶ τούτου καὶ πάλιν*). Mit den Epikuräern aber ist wie mit den Sadducäern keine Freundschaft möglich (vgl. 4_{1} f. 5_{17}), weil sie für die Auferstehung der Toten nur Spott haben. Sehr interessant ist die Formulierung: die *ἀνάστασις νεκρῶν* ist der Stein des Anstosses, nicht bloss die Auferstehung Jesu. Denn wie es 4_{2} heisst: sie verkündigen *ἐν τῷ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν*. Auf das grundlegende Ereignis wird weniger Gewicht gelegt, als auf die allgemeine Lehre von der Totenauferstehung. Sie ist den Epikuräern anstössig, für unsern Verf. aber ist sie (24_{15}. 26_{8}) die Centrallehre

des Christentums, an der sich die Geister scheiden. Interessant ist natürlich auch der übrige Inhalt der Rede, welche zeigt, wie nahe im Grunde genommen sich Christentum und Heidentum im Punkte des Monotheismus stehen. Könnten die Heiden über die Auferstehung wegkommen, so wäre eine Einigung möglich. — Von 19 21 f. an bis 21 14 bereitet der Verf. langsam das Ende der Wirksamkeit des Paulus vor. Wenn auch gewiss ein Teil der Abschiedsscenen und Leidensweissagungen aus der Quelle stammen (19 21 f. . 20 36—38 . 21 10—14), so kann doch (trotz Spitta S. 255 f.) nicht bezweifelt werden, dass wenigstens die grosse Abschieds-Rede in Milet vom Verf., wenn nicht componiert, so doch sehr stark überarbeitet ist*). Sie dient ihm dazu, auf die abge-

*) Die Disposition der Rede ist nur dann schwierig zu erkennen, wenn man eine streng logische Gliederung der Gedanken erwartet. Eine solche findet sich nicht, vielmehr eine Anzahl unmotivierter Wiederholungen. Die Rede ist nach formalen rhetorischen Gesichtspunkten zu disponieren. Sie baut sich folgendermassen auf:

I. Ὑμεῖς ἐπίστασθε, ἀπὸ πρώτης ἡμέρας, ἀφ' ἧς ἐπέβην εἰς τὴν Ἀσίαν[23] Silben
ἐφ' ὅλου τοῦ χρόνου ἐγενόμην[13],
δουλεύων τῷ κυρίῳ μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ δακρύων[21]
καὶ πειρασμῶν τῶν συμβάντων μοι ἐν ταῖς ἐπιβουλαῖς τῶν Ἰουδαίων[19],
ὡς οὐδὲν ὑπεστειλάμην τῶν συμφερόντων[13],
τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι ὑμῖν καὶ διδάξαι ὑμᾶς δημοσίᾳ τε καὶ κατ' οἴκους[23],
διαμαρτυρόμενος Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν τὴν εἰς Θεὸν μετάνοιαν καὶ
πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ.[37]

II. Καὶ νῦν ἰδοὺ δεδεμένος ἐγὼ τῷ πνεύματι πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλήμ[23],
τὰ ἐν αὐτῇ συναντήσοντα ἐμοὶ μὴ εἰδώς[14],
πλὴν ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ πόλιν διαμαρτύρεταί μοι λέγον[23]
ὅτι δεσμὰ καὶ θλίψεις με μένουσιν[11].
ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι τὴν ψυχὴν τιμίαν ἐμαυτῷ[18]
ὡς τελειῶσαι τὸν δρόμον μου καὶ τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ
κυρίου Ἰησοῦ[28]
διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ[19].
Καὶ νῦν ἰδοὺ ἐγὼ οἶδα, ὅτι οὐκέτι ὄψεσθε τὸ πρόσωπόν μου ὑμεῖς πάντες,
ἐν οἷς διῆλθον κηρύσσων τὴν βασιλείαν[38].
διότι μαρτύρομαι ὑμῖν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ, ὅτι καθαρός εἰμι ἀπὸ τοῦ
αἵματος πάντων[32].
οὐ γὰρ ὑπεστειλάμην τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ
ὑμῖν[23].
προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον
ἔθετο ἐπισκόπους[32],
ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος
τοῦ ἰδίου[30].
Ἐγὼ οἶδα, ὅτι εἰσελεύσονται μετὰ τὴν ἄφιξίν μου λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς μὴ
φειδόμενοι τοῦ ποιμνίου[34],
καὶ ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται ἄνδρες λαλοῦντες διεστραμμένα τοῦ ἀποσπᾶν
τοὺς μαθητὰς ὀπίσω ἑαυτῶν[35].
διὸ γρηγορεῖτε, μνημονεύοντες ὅτι τριετίαν νύκτα καὶ ἡμέραν οὐκ ἐπαυσάμην
μετὰ δακρύων νουθετῶν ἕνα ἕκαστον[41].

schlossene Arbeit des Paulus einen Rückblick zu werfen. Sehr auffallend ist hierbei die energische Verteidigung des Apostels gegen Vorwürfe, die uns unbekannt sind. Namentlich, dass immer wieder die Sorgfalt des Apostels hervorgehoben wird, mit der er den Ephesern nichts vom Evangelium vorenthalten habe (19.20; 26.27; 31) und die starke Betonung seiner Uneigennützigkeit machen den Eindruck, dass hierzu ganz concrete Veranlassungen vorliegen. Und wenn gleichzeitig von Irrlehrern in der Ephesinischen Gemeinde — doch wohl ex eventu — geweissagt wird (v. 38), so kommt man auf den Gedanken, dass die Rede zugleich den Paulus von der Verantwortung entlasten soll für Dinge, die z. Z. des Verf. in Ephesus geschehen, die er missbilligt und die nach seiner Meinung mit dem wahren Christentum, welches durch die Person des Paulus repräsentiert wird, nichts zu thun haben. Es werden gemeint sein die antinomistisch-libertinistischen Bewegungen, die auch in der Apokalypse gestreift werden. Weiter lässt sich nichts sagen. Aber diese etwaige Pointe der Rede ist jedenfalls nur Nebenabsicht, die Hauptsache ist für den Verf., seinem Helden einen dramatischen Abgang von der Bühne seiner Wirksamkeit zu gewähren. Die Hindeutungen auf den traurigen Ausgang des Paulus stehen mit dem Fortgang der Erzählung in keinem Widerspruch. Mit Sicherheit vorausgesagt wird nur seine Fesselung in Jerusalem und θλίψεις 20_{23}.21_{11}. Ferner sagt Paulus selbst bestimmt nur, dass er die Ephesier nicht wiedersehen werde (20_{25-28}). Seinen Tod dagegen fasst er nur als eine mögliche Eventualität in den Blick, die er nicht scheue (20_{24} 21_{13}). Sehr blass und unbestimmt ist 21_4, fast sieht die Notiz aus wie ein Beleg für die ebenso vage Aussage 20_{23}, die der Agabus-Scene 21_{11} ff. alle Kraft raubt. Nur diese wird aus der Quelle stammen, so dass die sich wiederholenden Weissagungen nur stimmungsvolle Zuthat des Verf. wären.

7. Wir kommen nun zu dem letzten Teile der A.G., welcher den Process des Paulus darstellt. Er ist von dem Vorhergehenden nicht durch einen scharfen Einschnitt getrennt, sondern die Erzählung geht in ununterbrochenem Flusse an der Hand des Reiseberichts in diesen letzten Abschnitt über. An der Ankunft des Paulus in Jerusalem hängt unmittelbar die Verhaftung und das Weitere. Dieser Teil ist nun offenbar für den Verf. ganz besonders wichtig, denn der Process des Paulus ist für ihn und seine Leser der Process des Christentums überhaupt. Das wird sich bei der Analyse deutlich genug ergeben. Aber andererseits ist bei keinem früheren Abschnitt so klar, wie

---

Καὶ τὰ νῦν παρατίθεμαι ὑμᾶς τῷ θεῷ καὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ[23], *τῷ δυναμένῳ οἰκοδομῆσαι καὶ δοῦναι τὴν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν*[28].

III. *Ἀργυρίου ἢ χρυσίου ἢ ἱματισμοῦ οὐδενὸς ἐπεθύμησα*[21].
αὐτοὶ γινώσκετε ὅτι ταῖς χρείαις μου καὶ τοῖς οὖσιν μετ' ἐμοῦ ὑπηρέτησαν αἱ χεῖρες αὗται[29].
πάντα ὑπέδειξα ὑμῖν, ὅτι οὕτως κοπιῶντας δεῖ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων[28]
μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν· μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν[35].

hier, dass der Verf. seinen Stoff nicht selbst concipiert hat, um an ihm seine Ideen zur Anschauung zu bringen. Stärker als irgendwo sonst erscheint hier die Erzählung zunächst von dem ganz individuellen Interesse an der Person und den Schicksalen des Paulus beherrscht. Besonders deutlich ist dies bei der Schilderung der See-Reise, die ja so ganz im Detail aufgeht, ohne grössere universale Gesichtspunkte hervortreten zu lassen. Hier liegt nun ja auch die Erzählung des Augenzeugen zweifellos zu Grunde. Dass dieser nicht mit dem Verf. des Ganzen identisch sein kann, erhellt unzweifelhaft aus den nicht zahlreichen, aber unverkennbaren Einschüben des Bearbeiters in Cap. 27. 28, die von Zeller und Overbeck in musterhafter Weise nachgewiesen sind (z. B. 27_{21-26}). Hiernach muss berichtigt werden, was ich im Comm. zu Lukas (Meyers Comm. 8. Aufl. S. 273) gesagt habe. Aber auch den Capiteln 21—26 liegt zweifellos eine Ueberlieferung zu Grunde, welche zunächst wirklich nur den Process des Paulus erzählte, und keine allgemeineren Zwecke damit verfolgte, als die einer lebendigen und anschaulichen Darstellung. Ebenso sicher ist aber auch, dass der Gesammtverfasser an vielen Stellen, namentlich in den Reden, stark eingegriffen hat, um seine Absicht hervortreten zu lassen. Um das Mass seiner „Tendenz" und die Art seiner Darstellung erkennen zu können, ist es nun ganz unumgänglich, wenigstens ungefähr festzustellen, wieviel des Stoffes ihm überliefert war, und das heisst in diesem Fall, wie weit in Cap. 21—26 die „Wirquelle" reicht. Wir können uns in diesem Stücke der Quellenfrage noch weniger entschlagen, als sonst, wenn wir auch die Untersuchung auf das bescheidenste Mass reducieren wollen.

Die folgende Scene zwischen Paulus und Jakobus (v. 18—26) ist den schwersten geschichtlichen Bedenken ausgesetzt, so dass sie kaum, ja ganz unmöglich so, wie sie da steht, aus dem Bericht des Augenzeugen stammen kann. Indessen ist selbst von Overbeck angenommen, dass hier nicht Alles Erfindung des Verf. der A.G. zu sein braucht, sondern dass möglicherweise eine Notiz der Quelle, wenn auch ganz gegen ihren ursprünglichen Sinn, benutzt sein kann.

In der That werden wir annnehmen müssen, dass die Quelle irgend etwas erzählt habe über den Bericht des Paulus und seine Aufnahme, sowie über die Gründe seiner Verhaftung. Und wenn wir später (24_{17}) eine Anspielung auf die Collecte lesen, so scheint auch darüber in der Quelle etwas gestanden zu haben, was jetzt ausgefallen ist (so auch Spitta S. 262). Overbeck denkt sogar daran, dass die Aufforderung, die judenchristlichen Nasiräer bei ihrem Gelübde mit Geld zu unterstützen (v. 24: *δαπάνησον*) eine Anspielung und Reminiscenz daran sei, dass Paulus damals eine grössere Geldsumme in Händen hatte. Und wirklich — wenn man bedenkt, eine wie grosse Summe das Opfer für die vier Männer erforderte, so ist die Voraussetzung, dass Paulus über so viel Geld damals habe verfügen können, doch nur unter ganz besonderen Verhältnissen nicht auffallend. Und jene Unterstützung würde, da es sich um arme Mitglieder der judenchristlichen Gemeinde handelt, nicht dem Zwecke der Sammlung widersprochen haben. Fraglich kann nur sein, ob Paulus zu dieser Concession geneigter gewesen sein würde, als zu der Uebernahme des Gelübdes, welche Overbeck ja für

ganz unmöglich hält. Indessen wäre dies immerhin vorstellbar, wenn nur nicht die Motivierung in v. 24 die ganze Sache als ungeschichtlich erscheinen liesse: *καὶ γνώσονται πάντες, ὅτι ὧν κατήχηνται περὶ σοῦ οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ στοιχεῖς καὶ αὐτὸς φυλάσσων τὸν νόμον.* Durch diese Worte rückt das Ganze in die Sphäre tendenziöser Geschichtsbildung, welche, wie in den späteren Reden, die völlige jüdische Correctheit des Paulus nachweisen will. Ein unumstössliches Resultat dürfte also sein, dass mindestens v. 24 b (*καὶ γνώσονται — νόμον*) nicht in der Quelle gestanden haben kann.

Was aber übrig bleibt, lässt sich allenfalls verstehen als Bestandteil der Quelle, wenn man es mit dem Einzelnen genau nimmt. Die Unterstützung der Nasiräer wird auch so noch betrachtet als ein Mittel, die Missstimmung der Judenchristen zu widerlegen. Worauf gründet sich diese? Auf die Anklage, dass Paulus die Diaspora-Juden bewegen wolle von Moses abzufallen, indem er sage, sie sollten nicht mehr ihre Kinder beschneiden und in den „Sitten" wandeln. Dass dieser Vorwurf gegen Paulus wirklich ungerecht ist, muss, wie mir scheint, ganz einfach zugestanden werden. Denn dass Paulus weder den Juden die Befreiung vom Gesetz gepredigt, noch den Judenchristen die Beschneidung ihrer Kinder wideraten hat, scheint mir ganz unzweifelhaft zu sein. Und dass dem Paulus daran legen musste, ein derartiges Vorurteil zu widerlegen, kann man gleichfalls nicht bezweifeln. So muss wenigstens die Möglichkeit erwogen werden, ob nicht wirklich Paulus im Stande war judenchristlichen Brüdern bei der Erfüllung einer kostbaren Gesetzesvorschrift zu helfen und damit den Beweis zu liefern, dass er nicht gesonnen war, Judenchristen in ihrem unbefangenen Gebrauche des Gesetzes irre zu machen. Nun wird die Sache freilich gewöhnlich so aufgefasst, als ob Paulus sich selbst persönlich an der Uebernahme des Gelübdes beteiligt habe. Selbst dies scheint mir nicht ganz undenkbar zu sein, wenn man nur berücksichtigt, dass es sich für Paulus nicht um ein heilsnotwendiges Werk handelte, sondern um eine fromme Uebung, die er in seiner Weise, nach seinen Gedanken und Stimmungen sich zurechtlegen und beseelen mochte. Es ist aber geradezu merkwürdig, wie in den vv. 23. 24 26 die Functionen des Paulus von denen der vier unterschieden werden. Die vier haben das Gelübde auf sich genommen (v. 23 b), — dass auch Paulus die *εὐχή* über sich nahm, steht nicht da. Er soll sie zu sich nehmen, d. h. doch in irgend eine persönliche Gemeinschaft mit ihnen treten, darum muss er sich natürlich weihen. Worin aber besteht diese Weihe*)? Nach Num. 6 in Enthaltung von berauschendem Getränk, Wachsenlassen der Haare und Enthaltung von der Berührung eines Leichnams. Dass dem Bezahler der Opferkosten, der hierdurch in eine nahe Berührung mit seinen Clienten trat, die ganze Nasiräerweihe auferlegt worden wäre, ist wenig wahrscheinlich, wenn man bedenkt, dass Jos. Ant. XIX 6, (§. 294) erzählt, Herodes Agrippa *ναζιραίων ξυρᾶσθαι διέταξε μάλα συχνούς.* Soll man annehmen, dass Herodes all diese Enthaltungen mitgemacht habe? Und führt nicht vielmehr die Ausdrucksweise *ξυρᾶσθαι διέταξε* ebenso wie die der A.G. *δαπάνησον ἐπ' αὐτοῖς, ἵνα ξυρήσωνται τὴν*

*) S. den Artikel „Nasiräer" im HbA I, 1059 ff.

κεφαλήν darauf, dass Herodes und Paulus der Tonsur sich nicht unterzogen, also die Weihung nur zum Teil übernahmen? Ebenso macht der Satz ἕως οὗ προσηνέχθη ὑπὲρ ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν ἡ προσφορά (v. 26) nicht den Eindruck, als ob Paulus auch für sich ein Opfer habe darbringen lassen. Wie weit also das ἁγνισθεὶς εἰσῄει εἰς τὸ ἱερόν die Uebernahme der vorschriftsmässigen Weihen bedeutet, kann nicht nach vorgefassten Meinungen entschieden werden. So scheint mir wirklich auch für den kritischsten Standpunkt noch die Möglichkeit vorhanden zu sein, das Wesentliche der Erzählung (mit Ausnahme von v. 24 b) als ein Stück der Quelle zu begreifen.

Aber was ist nun über v. 25 zu sagen? Zwei Standpunkte bieten sich zu seiner Beurteilung dar. Man kann sagen: die Erinnerung an das Aposteldecret hängt so eng mit der Darstellung des 15. Capitels zusammen, dass sie von der Hand desselben Verfassers stammen muss, also, da jene Darstellung unmöglich ist, könne sie nicht aus der Erzählung eines Augenzeugen, sondern müsse von dem Bearbeiter herrühren. Hiergegen lässt sich Folgendes einwenden: Die Darstellung in 21 25 steht doch in einem entschiedenen Gegensatz zu der des 15. Capitels. Nach dieser ist Paulus selbst an der Abfassung des Decrets mit beteiligt, zum Mindesten war er bei dem Beschlusse anwesend. Darum fällt auf, dass Jakobus ihm diese Dinge erzählt, ohne durch ein „du weisst, dass" oder etwas Aehnliches sie als dem Paulus bekannt zu bezeichnen, Auch lässt das ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν in keiner Weise erraten, dass Paulus an dem Erlass irgendwie mitbeteiligt war oder dass er ihn auch nur gebilligt habe. Jeder, der 21 25. ohne Cap. 15 zu kennen, läse, würde den Eindruck haben, dass das Decret von den Urapposteln und Jerusalemischen Presbytern ohne Zuthun des Paulus erlassen sei. So scheint es doch vielmehr geboten, den 25. Vers nicht vom Bearbeiter des Ganzen abzuleiten, sondern von einer anderen Darstellung, nach welcher wirklich dem Paulus bei seiner Rückkehr erst von dieser Verfügung der Jerusalemer Mitteilung gemacht wird. Diese Auffassung scheint nun an der Geschichte sich zu bewähren. So unzweifelhaft es ist, dass Paulus und seine Gemeinden nach den echten Briefen nicht unter dem Decret gestanden haben, so wahrscheinlich ist es doch, dass in den Gebieten, in welchen die Jerusalemischen Apostel einen Einfluss gehabt haben, eine derartige Regelung des Verkehrs zwischen Judenchristen und Heidenchristen eingerichtet wurde. Gewiss kann das Decret nicht in Antiochien gegolten haben zur Zeit des Conflictes zwischen Paulus und Petrus Gal. 2, aber wahrscheinlich ist auch, dass dieser Conflict auf den Mangel einer solchen Organisation hingewiesen haben und die Anregung zu einem Vorgehen in dieser Richtung gegeben haben wird. Die Vermutung Weizsäckers, dass das Aposteldecret eine Folge jenes Conflictes war, ist unmittelbar einleuchtend. Man muss nur dabei zwei Voraussetzungen mit in Kauf nehmen, nämlich, dass Paulus zu der Zeit in Antiochien keine autoritative Stellung mehr einnahm — was nach der gereizten Darstellung in Gal. 2, die geradezu einen Abfall der Gemeinde von Paulus schildert, wahrscheinlich ist — und dass die Jerusalemischen Apostel nicht nur über die Palästinensischen, sondern auch über die Antiochenische Gemeinde ein gewisses Aufsichtsrecht ausgeübt haben. Dies ist nicht

bloss aus Act 11, sondern besonders aus Gal. 2 ersichtlich. Der Besuch des Petrus, die Sendung des Jakobus, die Vorzugsstellung des Barnabas zeigen, dass Antiochien wenigstens nicht als eine rein Paulinische Gemeinde galt. So scheint also in der That 21_{25} geschichtlich möglich zu sein. Während der Abwesenheit des Paulus haben Jakobus und Genossen durch den Erlass des Decretes den Verkehr zwischen Judenchristen und Heidenchristen zu regeln gesucht, wenigstens für die ihnen unterstellten Gemeinden*).

Der Versuch, den 25. Vers als ein Stück der Quelle zu rechtfertigen, gelingt auch, wenn man seine Stellung rein exegetisch erwägt. Mit den Worten *περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν* tritt er in Gegensatz zu den *μυριάδες τῶν πεπιστευκότων* (v. 20), welche Judenchristen sind. Ihretwegen bedarf es einer Aufklärung der Stellung des Paulus, in betreff der Heidenchristen haben die Urapostel bereits die erforderlichen Massnahmen getroffen. Noch deutlicher versucht die Rec. β den Gegensatz herauszuarbeiten, indem sie schreibt: *περὶ δὲ τῶν πιπιστευκότων ἐθνῶν οὐδὲν ἔχουσι λέγειν πρὸς σέ. ἡμεῖς γὰρ ἐπεστείλαμεν* etc. Wer diese LA. für ursprünglich hält, wird noch eher in der Lage sein, v. 25 für ein Stück der Quelle zu halten.

Weiter muss nun die Quelle etwas vom Tempelbesuch des Paulus erzählt haben, denn die Anklage auf Tempelschändung ist ja im Folgenden die einzige deutliche Veranlassung der Verhaftung und Grundlage des Processes.

Wenn man mit Spitta v. 21—26 überhaupt entfernt, so fehlt in der Erzählung der Quelle eine Angabe über die Veranlassung des Tempelbesuches Pauli und dass die 7 Tage die Pfingstwoche seien, musste doch wohl irgendwie angedeutet werden. So scheint mir doch immer noch wahrscheinlicher, dass das Wesentliche des Berichtes v. 21—26 schon in der Wirquelle gestanden habe, als hierfür den Bearbeiter oder eine andere Quelle anzurufen. Diese Hypothese Spittas, der ich früher auch zugestimmt habe, leidet vor Allem an dem Gebrechen, dass man von dieser Quelle B im zweiten Teil der A.G., die immer nur in Fragmenten vorhanden ist, sich kein Bild machen kann. Sie müsste der Quelle A ziemlich parallel gewesen sein und dann würde man doch erwarten, dass der Verfasser noch mehr aus ihr übernommen und mit A verschmolzen hätte. Gegen die Annahme, dass hier ein Redactor frei geschaffen habe, spricht mancherlei. Ist es schon misslich, wenn dieser Mann hier einen ganz künstlichen verzwickten Fall erfunden haben soll, bloss um den Paulus im Lichte jüdischer Correctheit erscheinen zu lassen, so fällt vor Allem auf, dass die Art der Erzählung nicht die Jemandes ist, der den Dingen und Verhältnissen fernsteht. Abgesehen von v. 24b. haben wir es zu thun mit einem Erzähler, der die Situation gut zu treffen versteht. Wenn in v. 20 die Worte *ἐν τοῖς Ἰουδαίοις* mit ℵ Gig zu streichen sind, so ist es jedenfalls eine für Jakobus sehr passende Redeweise zu sagen: *θεωρεῖς ἀδελφὲ πόσαι μυριάδες εἰσὶν τῶν πεπιστευκότων καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν,*

*) Zu dieser ganzen Ausführung vgl. meine Untersuchung in den Studien und Kritikern 1894. 95.

ohne diese Leute als Judenchristen näher zu bezeichnen. Man ist eben zunächst selbstverständlich Judenchrist, und diesen Myriaden gegenüber sind die Heidenchristen eine Ausnahme. So schreibt nur ein guter Kenner dieses Judenchristentums, vielleicht nur ein Judenchrist. Die Art, wie das Nasiräatsgelübde beschrieben wird (v. 23f. *εἰσὶν ἡμῖν ἄνδρες . . εὐχὴν ἔχοντες ἐφ' ἑαυτῶν . τούτους παραλαβὼν ἁγνίσθητι σὺν αὐτοῖς, καὶ δαπάνησον ἐπ' αὐτοῖς, ἵνα ξυρήσωνται τὴν κεφαλήν.* V. 26 *παραλαβὼν τοὺς ἄνδρας . . . ἁγνισθεὶς εἰσήει εἰς τὸ ἱερόν, διαγγέλλων τὴν ἐκπλήρωσιν τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγνισμοῦ ἕως οὗ προσηνέχθη ὑπὲρ ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν ἡ προσφορά*), nur in Andeutungen und termini technici ist für uns überhaupt nur verständlich, wenn wir archäologische Kenntnisse haben, für die heidenchristlichen Leser der A.G. wahrscheinlich überhaupt nicht sehr deutlich, für den Verf. der Quelle aber und seinen Kreis offenbar vollkommen ausreichend. Er kennt die Dinge und setzt voraus, dass jeder versteht, was gemeint ist.

Dieser Eindruck, dass der Erzähler in Jerusalem und jüdischen Dingen zu Hause ist und auch bei seinen Lesern eine Vertrautheit hiermit voraussetzt, bleibt auch in dem folgenden Abschnitt, der von der Verhaftung des Paulus handelt, bestehen. Nachdem man Paulus aus dem Tempel geschleppt, wird die Thüre geschlossen — damit das Heiligtum nicht durch Blutvergiessen entweiht werde. Dieser Zweck ist nicht ausgesprochen, weil der Verf. ihn als jedem Leser von selbst verständlich ansieht. Wenn er dann schreibt *ἀνέβη φάσις τῷ χιλιάρχῳ τῆς σπείρης* (v. 31), *κατέδραμεν* (v. 32), *ἀναβαθμούς* (v. 35. 40), ohne hinzuzufügen, dass die in v. 34 erwähnte *παρεμβολή* auf der Burg Antonia liegt, so setzt er dies ebenso als bekannt voraus. Auch das beweist, dass hier einer schreibt, der selbst den Dingen nahe steht und dessen Leser Jerusalem und die dortigen Verhältnisse kennen. Somit wird dies niedergeschrieben sein zu einer Zeit, wo derartige persönliche Localkenntnis noch möglich war, also doch wohl vor dem Jahre 70.

Gegen die Abfassung des Berichtes durch einen Augenzeugen scheint dagegen der Umstand zu sprechen, dass die Veranlassung des Volkstumultes nicht genügend klar gestellt ist. Das ist um so auffallender, als die von den Juden behauptete Tempelschändung ja recht eigentlich die Grundlage des späteren Processes bildete. Die Darstellung leidet in v. 27f. an dem formellen Gebrechen, dass in v. 28 ganz unmotiviert die Anklage erhoben wird: *ἔτι τε καὶ Ἕλληνας εἰσήγαγεν εἰς τὸ ἱερὸν καὶ κεκοίνωκεν τὸν ἅγιον τόπον τοῦτον* und dann erst nachträglich diese Anklage in höchst merkwürdiger Weise begründet wird: *ἦσαν γὰρ προεωρακότες Τρόφιμον τὸν Ἐφέσιον ἐν τῇ πόλει σὺν αὐτῷ ὃν ἐνόμιζον ὅτι εἰς τὸ ἱερὸν εἰσήγαγεν ὁ Παῦλος.* Overbeck hat mit Recht gesagt, dass auch sachlich dieser Irrtum nicht sehr wahrscheinlich ist. Denn es musste sich doch einigermassen leicht constatieren lassen, ob Paulus wirklich den Trophimus mit in den Tempel genommen habe. Jenes formelle und dies sachliche Bedenken legen die Vermutung nahe, dass in der vorhergehenden Erzählung etwas über den Verkehr des Paulus mit Trophimus ausgefallen ist und zwar eine Nachricht, aus welcher sich die Anklage des 28. v. besser begriff, als aus der nachschleppenden

Motivierung v. 29. Warum jener Zug ausgefallen, wird uns klar werden, wenn wir sehen, dass in v. 29 das offenbare Bestreben des Bearbeiters hervortritt, den Paulus in dieser Beziehung reinzuwaschen: es war dies ein Irrtum der Juden; Paulus war auch in diesem Falle nach jüdischem Maasstabe correct und unanstössig. Aus demselben Interesse wird oben die Notiz über Trophimus von dem Bearbeiter gestrichen sein, da sie den Schein hätte erwecken können, dass die Anklage der Juden berechtigt war. Sie stand vielleicht einst zwischen v. 26 und 27 und ihr Wegfall mag die jetzige Unklarheit des Ueberganges von v. 26 zu 27 verschuldet haben *). Mit dem 29. v. werden wir auch die stark übertreibenden, proleptisch auf v. 31 b hinweisenden Worte in v. 30 ἐκινήθη τε ἡ πόλις ὅλη (die Scene spielt ja im Tempel!) dem Bearbeiter zuweisen. Die Verhaftung selbt muss ja irgend wie in der Quelle erzählt gewesen sein und es ist nicht einzusehen, warum nicht v. 30 ff. dies Stück der Quelle repräsentieren sollen. Das Auftreten des Chiliarchen „der Cohorte" — der Verf. setzt voraus, jeder Leser wisse, es sei die Römische Cohorte auf der Burg Antonia gemeint — ist durchaus natürlich motiviert, die Scene ist frisch und anschaulich geschildert, sodass auch Overbeck einen Augenblick für v. 34. 35 an die Wirquelle denkt (S. 388). Aber er verwirft diese Möglichkeit sofort, weil die Schilderung zu eng mit der Rede 22_1 ff. zusammenhänge, für welche die ἀναβαθμοί die Tribüne bilden sollen. Aber wenn die Rede vom Bearbeiter hinzu componiert ist, ist es dann nicht wahrscheinlicher, dass er auf diese Idee durch die passende Localität gebracht wurde, die ihm in der Quelle vorlag, als dass er, weil er eine Rede bringen wollte, die Localität dazu componierte? Vor allem die Art, wie der Erzähler die ἀναβαθμοί als eine bekannte Grösse einführt, zeigt, dass er nicht ein Schriftsteller des 2. Jahrhunderts sein kann, der doch seinem Publicum erst auseinander setzen musste, was das für ἀναβαθμοί waren.

Das folgende Stück 21_{37}—22_{24} enthält die Rede des Paulus, eingeleitet durch das Gespräch mit dem Chiliarchen. Es ist ziemlich unwesentlich, ob dies Gespräch der Quelle entnommen oder vom Bearbeiter hinzugefügt ist, wie Clemen (Chronologie der paul. Briefe) und Jüngst nicht ohne Grund annehmen. Wichtiger ist die Frage, ob die Rede des Paulus ganz oder zum Teil dem Bearbeiter oder der Quelle zuzuschreiben ist. Clemen macht darauf aufmerksam, dass nach der Frage des Paulus 21_{37}: εἰ ἔξεστίν μοι εἰπεῖν τι πρὸς σέ man wirklich Worte des Paulus an den Chiliarchen erwartet und nicht eine Rede ans Volk.

Es ist nun freilich Clemen unmöglich gewesen, den Punkt zu bezeichnen, an welchem, nach dem Einschub der Rede, die Quelle wieder einsetzt. Das braucht aber kein Einwand gegen die Annahme des Einschubs zu sein. Dass in den Sätzen unmittelbar vor und unmittelbar nach der Rede zwei Hände gearbeitet haben, der Verf. der Quelle

*) Overbecks Vermutung (S. 387 f.), dass die Trophimusgeschichte allegorische Bedeutung für den Verf. habe, der damit die Einführung der Heiden ins Messiasreich habe abbilden wollen, ist überflüssig.

und ihr Bearbeiter, scheint mir zweifellos zu sein. Man beachte eine Anzahl von Wortdoubletten, die ich in den folgenden Columnen aufzähle. Sie scheinen mir darauf hinzuweisen, dass bei der Einschaltung der Rede der Bearbeiter, indem er den Faden wieder aufnahm, sich im Einzelnen durch den Wortlaut der Quelle habe beeinflussen lassen. Ganz genau im Einzelnen Quelle und Bearbeiter zu scheiden ist natürlich unmöglich. Aber die Thatsache, dass hier nicht ein Schriftsteller von sich aus schreibt, scheint mir damit erwiesen werden zu können.

21 33 *τότε ἐγγίσας ὁ χιλίαρχος ἐπελάβετο αὐτοῦ καὶ ἐκέλευσεν δεθῆναι ἁλύσεσιν δυσίν καὶ ἐπυνθάνετο τίς εἴη καὶ τί ἐστιν πεποιηκώς.* 34 *ἄλλοι δὲ ἄλλο τι ἐπεφώνουν ἐν τῷ ὄχλῳ. μὴ δυναμένου δὲ αὐτοῦ γνῶναι τὸ ἀσφαλὲς διὰ τὸν θόρυβον ἐκέλευσεν ἄγεσθαι αὐτὸν εἰς τὴν παρεμβολήν.* 35 *ὅτε δὲ ἐγένετο ἐπὶ τοὺς ἀναβαθμοὺς συνέβη βαστάζεσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν στρατιωτῶν διὰ τὴν βίαν τ. ὄχλου. ἠκολούθει γὰρ τὸ πλῆθος τ. λαοῦ κράζοντες· αἶρε αὐτόν.*	[vgl. 21 38 *οὐκ ἄρα εἶ σὺ ὁ Αἰγύπτιος; . . . .*]
	22 24 *ἵνα ἐπιγνῷ δι' ἣν αἰτίαν οὕτως ἐπεφώνουν αὐτῷ.*
	22 30 *βουλόμενος γνῶναι τὸ ἀσφαλές.*
	22 24 *ἐκέλευσεν ὁ χιλίαρχος εἰσάγεσθαι αὐτὸν εἰς τὴν παρεμβολήν.* cf. 21 37 *μέλλων τε εἰσάγεσθαι εἰς τὴν παρεμβολήν.*
	22 23 *κραυγαζόντων.*
	22 22 *αἶρε ἀπὸ τῆς γῆς τὸν τοιοῦτον.*

Schliesslich vergl. man noch

21 37 *εἰ ἔξεστιν* und 22 25 *εἰ ἔξεστιν.*

Ich füge noch hinzu, dass ich keineswegs in der linken Columne etwa nur Worte der Quelle annehme und rechts solche des Bearbeiters. Es wäre auch ganz möglich, dass einzelne Worte und Sätze der Quelle in dem Abschnitt nach der Rede stünden.

Die Rede jedoch kann nicht der Quelle des Augenzeugen angehören. Der Hauptgrund für dies Urteil ist ihre völlige Beziehungslosigkeit zu der vorliegenden Situation. Weder der specielle Vorwurf der Tempelschändung noch der allgemeine der antinomistischen Propaganda wird berührt*), sondern es handelt sich lediglich um das Thema, wie Paulus, obwohl ein gesetzestreuer Jude, zur Heidenmission gekommen ist. Dass der Schluss etwa bei der Unterbrechung des Volkes verloren gegangen sei, ist eine kindliche Annahme. Das Thema ist ganz erschöpft. — Die Betonung der Jüdischen Correctheit des Paulus wird zwar nur für die Vergangenheit behauptet. Dass der Verf. aber zwischen dieser früheren und der späteren Haltung des Paulus keinen Gegensatz annimmt, ergiebt sich daraus, dass er die Berufung des

*) Overbeck kann nur durch allegorische Deutung der „Hineinführung der Heiden in den Tempel 21 29“ eine Beziehung auf die Situation durchführen.

Paulus zum Heidenapostolat dem Ananias, einem *ἀνὴρ εὐλαβὴς κατὰ τὸν νόμον* in den Mund legt. So beflissen ist er, die Gesetzestreue dieses Mannes hervorzuheben, dass er sogar vergisst, ihn als Christen zu characterisieren. Die Rede enthält überhaupt einige Züge, die nicht sowohl auf die Situation als vielmehr für das Lesepublicum des Verf. berechnet zu sein scheinen. Paulus sagt: *ταύτην τὴν ὁδὸν ἐδίωξα*, obwohl in dem ganzen vorherigen Abschnitt „das Christenthum" garnicht erwähnt ist; es handelt sich um die Person des Paulus, nicht um die *ὁδός* überhaupt. Für den Verf. und die Leser allerdings handelt es sich um diese. In v. 5 *ἄξων καὶ τοὺς ἐκεῖσε ὄντας* sind die Christen als solche nur sehr ungenügend bezeichnet. Wenig passend nennt Paulus Jesum vor den Juden *ὁ κύριος* (v. 10) und durch diese Ungeschicklichkeit wird die von B. Weiss und Blass in v. 18 (*εἶδον αὐτόν*) constatierte Feinheit, dass Paulus parcens Judaeis reticet nomen, reichlich aufgewogen. Die Vision v. 17 ff. scheint eine eigentümliche Notiz zu sein, die wegen ihrer Abweichung von der Darstellung des 9. Capitels Vertrauen verdienen könnte. Aber abgesehen davon, dass die sprachliche Form auf den Bearbeiter weist*), ist hier der für den Verf. der A. G. charakteristische Gedanke, dass weil die Juden das Heil nicht annehmen wollen, die Heiden daran kommen, so stark betont, dass man um deswillen auch diese Sätze dem Bearbeiter wird zuschreiben müssen. Entscheidend ist dann der Schluss. Bei den zuhörenden Juden schlägt der Gedanke, dass das Heil zu den Heiden kommen soll, dem Fass den Boden aus, gerade wie in 28 28, obwohl man erwarten sollte, dass irgend ein Wort über die Geltung des Gesetzes sie zum Aeussersten reizen müsste. Hier klafft noch einmal der Widerspruch zwischen Quelle und Bearbeitung. In der Quelle ist Paulus den Juden verdächtig, weil er in der Diaspora die Kreise des Judentums stört, in der Bearbeitung, weil er die Prärogative des erwählten Volkes leugnet und die Heilsbotschaft den Heiden zuträgt.

Die Hauptsache bleibt, dass Paulus über die gegen ihn erhobenen Anklagen, namentlich über die vorgebliche Tempelschändung kein Wort sagt, dass mithin diese Rede für die Weiterentwicklung des Processes ganz ergebnislos ist. Auf alle Fälle fehlt es der Rede an allen entscheidenden Merkmalen, die uns nötigen könnten, sie von dem Verf. des Wirrberichts abzuleiten.

Nachdem die Verhaftung des Paulus von dem Reisegenossen erzählt war, bei welcher er als Augenzeuge zugegen gewesen sein kann, liegt von nun an die Sache für den Berichterstatter ungünstiger, da jetzt eine Trennung des Paulus von ihm stattfindet. In die *παρεμβολή* wird er ihn nicht begleitet haben. Das Folgende müsste also, wenn von ihm stammend, auf spätere Erzählungen des Paulus zurückgehen.

---

*) Die Construction in v. 17 f.: *ἐγένετο δέ μοι ὑποστρέψαντι εἰς Ἰερουσαλήμ* [*καὶ*] *προσευχομένου μου ἐν τῷ ἱερῷ γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει καὶ εἶδον*, welche Blass anstössig findet, ist ganz ähnlich wie Lk. 3 21 f. *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν, καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα . . . .*

Es folgt zunächst die Geisselungsscene (22 24—30) mit der Berufung des Paulus auf sein Römisches Bürgerrecht. Ich erlaube mir keine Vermutung darüber, ob dieses Stück der Erzählung des Augenzeugen angehören kann. Auf alle Fälle passt es gut hinein in die Darstellungsabsichten (Overbeck) des Verfassers der A.G. und es wäre nicht unmöglich, dass derselbe mit 21 33 b. 37 b. 38 und diesem Abschnitt in zusammenhängender Weise die völlige Schuld- und Absichtslosigkeit des Römischen Beamten bei der Fesselung des Paulus habe zeigen wollen. Für den weiteren Gang der Erzählung ist die Scene jedenfalls unwesentlich.

Wir gehen über zu der Synedriumsverhandlung 22 30—23 11. Spitta, Clemen, Jüngst stimmen hier überein, dass dies Stück nicht aus der Quelle stammen könne. In der That ist die Sache hier sehr deutlich. Denn die sich verschwörenden Juden reden 23 15 von der Synedriumsverhandlung als einer noch bevorstehenden, als ob noch keine vorhergegangen sei. Die Einwilligung des Synedriums in den Mordanschlag der Verschwörer, die doch wohl in v. 15 (vgl. 23 21) vorauszusetzen ist, reimt sich nicht damit, dass nach 23 9 Paulus in der pharisäischen Partei des Synedriums Freunde hatte. Vor allem aber ist die Scene geschichtlich unmöglich und nur aus den schematischen Anschauungen des Verfassers der A.G. zu erklären. Dass das Wesentliche am Christentum die Lehre von der Auferstehung sei und dass darum die Pharisäer dem Paulus günstig seien, widerspricht Allem, was historisch wahrscheinlich ist, da doch vielmehr gerade die Pharisäer die geborenen Gegner der Sache Jesu, namentlich aber des abtrünnigen Paulus gewesen sein werden. Jene Vorstellungen passen aber ganz zu dem Bestreben des Verf. der A.G., zu zeigen, dass das Christentum eigentlich nichts Anderes lehre, als die Hauptpartei im Judentum (vgl. 28 20). 23 1 betont das gute (jüdische) Gewissen, mit dem Paulus dem Gotte der Juden dient. Ja der Verf. geht soweit, ihn sich als einen Pharisäer bezeichnen zu lassen. Die Scene vor dem Hohenpriester macht den Eindruck einer concreten Erinnerung, ist aber doch, bei Licht besehen, innerlich unmöglich, denn wie soll Paulus den Hohenpriester, von dem er sagt σὺ κάθῃ κρίνων und der doch einen bevorzugten Platz gehabt haben wird, nicht erkannt haben? So muss die Geschichte wieder dazu dienen, die Pietät des Paulus gegen den Hohenpriester „seines Volkes“ zu constatieren. Die Sache sieht fast aus wie die Richtigstellung einer gegen Paulus von jüdischer Seite ausgebeuteten Anekdote *).

*) Mit der Synedriumsverhandlung fällt nun freilich auch die Vision 23 11. Nur diejenigen, welche annehmen, dass in der Quelle etwas von einer Predigt des Paulus in Jerusalem gestanden habe, können 23 11 für die Quelle retten. Wer die Rede 22 1 ff. streicht, muss auch 23 11 dem Bearbeiter zuschreiben, für den vielleicht der Gegensatz Jerusalem-Rom (cf. 1 8. 28 21) charakteristisch ist. Uebrigens kommt nichts auf diese Kleinigkeit an. — Für die Ausschaltung der Synedriumsverhandlung wird auch die chronologische Notiz in 23 11 angeführt. Sachgemäss würde die Vision am Abend nach der Verhaftung erzählt sein. — Für die Methode von Blass ist charakteristisch, dass er, um die Vision näher an die Verhaftung heranzurücken, in 22 30 statt τῇ ἐπαύριον τῇ δὲ ἑσπέρᾳ zu lesen geneigt ist.

Die Erzählung von der Verschwörung der Juden gegen Paulus (23 12—21) wird schon deswegen in der Quelle gestanden haben, weil sie die Veranlassung bietet zu der Ueberführung des Paulus nach Caesarea, die notwendig von dem Genossen des Paulus berichtet worden sein muss (28 1). Auf eine gute Ueberlieferung führt hier die Erwähnung des sonst weiter nicht vorkommenden Neffen des Paulus (23 16), in dem wir wohl den Gewährsmann des Verfassers zu sehen haben werden*).

Die Ueberführung nach Caesarea (23 22—33) ist von einem Brief des Claudius Lysias begleitet, den man dem Bearbeiter auf Rechnung setzen könnte, wenn nicht v. 27 dadurch, dass er in Widerspruch mit der Geisselungsscene tritt, Vertrauen erwecken würde. Jedenfalls aber muss v. 28. 29 aus dem Schreiben als Zuthat des Bearbeiters, welche auf die Synedriumsverhandlung zurückblickt, ausgeschieden werden. V. 31 erinnert die Erwähnung der Station Antipatris an andre „Wirstücke". Der Empfang des Paulus durch Felix (23 34 f.) erweckt keinerlei Bedenken.

Die beiden Caesareensischen Capitel 24. 25 müssen insofern auf einer Quellengrundlage beruhen, als — wie schon gesagt — die Abreise des Paulus und seiner Genossen von Caesarea 28 1 die Uebersiedlung des Apostels nicht nur, sondern auch seines Historiographen nach Caesarea voraussetzt. Zum mindesten dürfte 24 23 ein Quellenstück sein, in welchem der Verf. zugleich die Herkunft seiner Nachrichten andeutet. Nachdem 23 25 gesagt war:

> *„διακούσομαί σου, ἔφη, ὅταν καὶ οἱ κατήγοροί σου παραγένωνται," κελεύσας ἐν τῷ πραιτωρίῳ τῷ Ἡρώδου φυλάσσεσθαι αὐτόν,*

heisst es 24 22 f.:

> *„ὅταν Λυσίας ὁ χιλίαρχος καταβῇ διαγνώσομαι τὰ καθ' ὑμᾶς," διαταξάμενος τῷ ἑκατοντάρχῃ τηρεῖσθαι αὐτόν, ἔχειν τε ἄνεσιν καὶ μηδένα κωλύειν τῶν ἰδίων αὐτοῦ ὑπηρετεῖν αὐτῷ* (vgl. 27 3).

So wie diese Schilderung seiner Lage hier auf die Verhandlung mit den Synedristen (24 1—22) folgt, macht sie den Eindruck, als ob die günstige Stellung von Felix ihm verliehen sei, weil er aus jenen Reden die Ueberzeugung von der wesentlichen Unschuld des Apostels erhalten hatte. Man könnte aber auf den Gedanken kommen, dass dieser Eindruck erst durch die Redaction beabsichtigt wäre, welche die Gerichtsverhandlung eingeschoben hätte und dass ursprünglich 23 25 und 24 23 in der Quelle sich eng aneinander angeschlossen hätten. Sind doch gerade Reden auch sonst mit Vorliebe vom Bearbeiter eingeschoben worden und enthält doch wenigstens die Rede des Paulus unzweifelhafte Spuren der Anschauungen des Redactors.

Sehen wir aber die Verhandlungen etwas genauer an, so ergiebt sich ein anderes Resultat. Zunächst muss im Allgemeinen gesagt werden, dass in der Quelle, wenn sie ein auch noch so primitives Bild vom Gange des Processes enthielt, doch in irgend einer Weise erzählt gewesen sein muss, dass die Juden ihre Anklagen an die Römer

*) Auch Overbeck nimmt an, dass hier „traditionelle Elemente zu Grunde liegen mögen." S. 406.

übermittelt haben. Bisher war, da die Verhandlungen in Cap. 23 auszuscheiden sind, über diesen Punkt nichts berichtet. Um so eher werden wir erwarten dürfen, dass diese Verhandlungen nicht jeder Quellengrundlage entbehren werden.

Da erweckt nun zunächst schon die Schilderung des Personals Vertrauen. In 22 30. 23 6 treten auf: der Hohepriester Ananias und das ganze Synedrium mit seinen zwei weltbekannten Parteien — eine ganz allgemeine Angabe, — 24 1 dagegen nur der Hohepriester Ananias *μετὰ πρεσβυτέρων τινῶν καὶ ῥήτορος Τερτύλλου τινός*. Diese Aufzählung ist concreter und durch die Einführung des sonst unbekannten, später nicht mehr verwendeten, Tertyllos ausgezeichnet. Sie verhält sich zu 22 30. 23 6 wie lebendige Ueberlieferung zu schematischer Vorstellung. Die Rede des Tertyllos bringt endlich eine bestimmte und klare Anklage vor: Paulus ist ein gefährlicher Mensch, der unter den Juden in der Diaspora Unruhen stiftet. Zu diesen allgemeinen Vergehungen kommt nun speciell hinzu der Versuch der Tempelschändung (24 5 . 6). Auf Grund dieser Beschuldigungen wollten die Juden ihn selber richten und sind nur durch Lysias daran verhindert worden. Wenn man bedenkt, wie jene concreten Anklagen, die doch die Veranlassung der Verhaftung waren (21 28), bisher von Paulus in seinen beiden Reden (Cap. 22. 23) ignorirt waren, so hat man hier das Gefühl, endlich auf historischen Boden zu kommen. Daneben ist vollkommen möglich, dass die Rede des Tertyllos ihre Form erst vom Bearbeiter erhalten hat, aber jene Punkte werden schon in der Quelle als die der Anklage hervorgehoben sein. Sehr merkwürdig machen sich zwischen jenen beiden Vorwürfen die Worte *πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως*, die nicht nur völlig in der Luft schweben, sondern auch in der Anklage gar keinen Sinn haben, da es ja zur Zeit des Paulus noch kein Verbrechen war, jener *αἵρεσις* anzugehören. Eher war dies zur Zeit des Bearbeiters der Fall und diese Worte correspondieren denn auch mit gewissen Worten des Paulus, die für die Anschauungen des Gesammtverfassers charakteristisch sind (v. 14 ff.). Im Allgemeinen geht die Verteidigung des Paulus auf die concrete Anklage der Tempelschändung ein. In durchaus sachgemässer Weise sagt der Apostel, dass er im Tempel mit Niemandem geredet noch einen Volksauflauf verursacht habe, ebenso wenig in den Synagogen und in der Stadt, so dass die Gegner nichts zum Beweise vorbringen können (v. 12. 13). Nachdem so negativ gesagt ist, was an jenem Tage nicht geschehen ist, erwartet man eine positive Aufklärung über den Vorfall, welcher der Verhaftung vorherging. Statt dessen kommt nun erst v. 14—16 eine allgemeine Erörterung über seine Beteiligung an der Nazarenersecte, wodurch der Zusammenhang offenbar zerrissen wird. Erst mit v. 17 kehrt die Rede zur Erzählung der Vorfälle jener Tage zurück. Zwar der 17. v. selber ist keineswegs sehr überzeugend. Paulus sagt: „nach mehreren Jahren aber bin ich hergekommen, um für mein Volk Almosen zu spenden und Opfer und hierbei fanden sie mich im Weihezustand im Tempel“ . . . . Hier ist verdächtig das *εἰς τὸ ἔθνος μου*, welches mehr zu den Ansichten der A.G., als zur Geschichte passt, denn die Almosen waren doch speciell für die Christen in Jerusalem bestimmt. Ferner ist das übel „nachhinkende“ *καὶ προσφοράς* auffallend. Um der Opfer willen

ist er doch nicht nach Jerusalem gekommen? Kurz — in v. 17 ist der etwaige Wortlaut der Quelle jedenfalls durch den Bearbeiter verändert. Mit Recht aber hat O. Holtzmann hervorgehoben, dass die Erwähnung der Collecte überhaupt Vertrauen verdient. Die Schilderung des 18. v., dass man ihn im Tempel gefunden habe und zwar nicht die hier anwesenden Ankläger, sondern einige abwesende Asiatische Juden, die denn auch bezeugen könnten, dass keinerlei Unfug vorgekommen — diese Schilderung bietet in völlig unanstössiger Weise das, was wir hier von Paulus erwarten müssen. So werden auch hier Notizen der Quelle zu Grunde liegen, die freilich vom Bearbeiter stark in seinem Sinne übermalt sind. Ausser dem schon besprochenen v. 17 sind v. 20. 21, weil mit der Erzählung von dem Synedrium 22_{30} 23_{1} ff. eng zusammenhängend, jedenfalls nicht der Quelle entnommen. Desgleichen v. 14—16, welche den der A.G. eigentümlichen Stil der Apologie Pauli oder vielmehr des Christentums zeigen. Es handelt sich ja hier gar nicht mehr eigentlich um Paulus, sondern um die ὁδός, ἣν λέγουσιν αἵρεσιν. Und es wird gezeigt, dass diese αἵρεσις in Wahrheit nichts anderes ist als das Judentum, denn κατὰ τὴν ὁδὸν . . . . οὕτως λατρεύω τῷ πατρῴῳ θεῷ (v. 14); er glaubt allem, was im A.T. steht und teilt die Hoffnung der Juden auf eine Auferstehung der Gerechten und Gottlosen, wie er ja schon (v. 21) damals vor dem Synedrium laut ausgerufen hat 23_{6}. Im Uebrigen beteuert er jetzt wie damals 23_{1} sein gutes Gewissen.

Dass aber auch im Uebrigen die beiden Reden vom Bearbeiter gestaltet sein werden, beweisen ihre Eingänge, die sich im Preise des Felix nicht genug thun können ($24_{3.10}$). Diese günstige Beleuchtung mochte dem Verf. des Ganzen am Herzen liegen, dem Genossen des Paulus, der seinen Mann kannte, schwerlich. Er enthüllt denn auch seines Herzens Meinung, indem er in v. 26 ihn der Bestechung (und in v. 22 doch wohl der Doppelzüngigkeit?) beschuldigt.

Befremdlich ist die doppelte Motivierung seines Verhaltens zu Paulus. Die Hoffnung, von Paulus (oder seinen Freunden) Geld zu bekommen, schliesst sich mit dem Motiv der Furcht v. 25 eigentlich aus und die Verknüpfung Beider mit ἅμα καὶ ἐλπίζων macht einen ziemlich künstlichen Eindruck. Offenbar hat der Verf. nach Gründen der Verschleppung gesucht und das befremdliche Verfahren durch Häufung der Motive erklären wollen. Hierbei ist nun zu bemerken, dass der Verf. des Ganzen, der die Römischen Beamten stets in möglichst vortheilhaftem Lichte erscheinen lässt, den Zug eingefügt haben wird, dass Felix von der Predigt des Paulus einen starken Eindruck erhalten habe. Auf den Bearbeiter lässt auch die Inhaltsangabe der Predigt des Paulus: περὶ δικαιοσύνης καὶ ἐγκρατείας καὶ τοῦ κρίματος τοῦ μέλλοντος schliessen (v. 25). Denn dies ist die Summa des Christentums nach der Anschauung der Apologeten des 2. Jahrhunderts. Ein Genosse des Paulus würde wohl den Inhalt anders bestimmt haben. An diesen Zügen hängt nun aber auch das Auftreten der Drusilla. Um sie einzuführen, brauchte der Erzähler kein Augenzeuge der Dinge zu sein, da ihr Name und ihre Abstammung aus Josephus Ant. XX 7_{1} f. und gewiss auch

sonst bekannt war. Die ganz inhaltlose Episode macht den Eindruck, der Parallele Agrippa und Berenike nachgebildet zu sein.

Die Festus-Episode (Cap. 25. 26) enthält einen Zug, der auf die Quelle zurückgehen muss, nämlich die Appellation des Paulus an den Kaiser. Overbeck hat zwar richtig bemerkt, dass nach Jos. vita 3 die Ueberführung nach Rom nicht unbedingt nur auf Grund einer Appellation des Beklagten zu geschehen brauchte und Schürer (I, 391) teilt mit, dass Provinzialen vom Statthalter zur Aburteilung nach Rom geschickt werden konnten, wenn dieser wegen der Schwierigkeit des Falles die Entscheidung dem Kaiser überlassen wollte*). Indessen der hier vorliegende Fall war entschieden leichter an Ort und Stelle als in Rom zu beurteilen. Darum wird es doch dabei bleiben, dass Paulus nicht nach Rom geschickt worden wäre, wenn er nicht appelliert hätte. Die Voraussetzung hierfür aber ist, dass Paulus sich in Gefahr sah, den Juden ausgeliefert zu werden. Denn nur aus diesem Grunde, „in der Notwehr," wird er appellirt haben, was ihm sonst ja schon vorher frei gestanden hätte**). Mithin wird auch der wesentliche Inhalt von v. 9 der Quelle entnommen sein***). Nun erhebt sich aber die Frage, warum Festus die Bereitwilligkeit, den Apostel den Juden auszuliefern, nicht schon früher, in Jerusalem, wo er darum ersucht wurde, ausgesprochen habe. In seiner Antwort v. 4. 5 geht er auf diese Bitte gar nicht ein, sondern sagt nur, Paulus werde in Caesarea in Verwahrung gehalten und er müsse bald wieder abreisen. Und wenn er dann einfach die Kläger auffordert, nach Caesarea mit zu kommen, so redet er so, als ob Jene garnicht das Verlangen gestellt hätten, dass er ihn nach Jerusalem sende. Von diesem Verlangen ist auch 25 21 gar keine Rede und es ist sehr charakteristisch für die Art der Rec. β, dass sie sich bemüht, diesen Punkt in ausführlicher Weise zu ergänzen. Der Schreiber des Archetypus hat hier, wie so oft, beinah kritisch zu nennende Erwägungen angestellt. So kommt man auf den Gedanken, ob nicht in 25 2 f. die Worte *καὶ παρεκάλουν αὐτὸν αἰτούμενοι χάριν κατ᾽*

*) Jos. Ant. XX 6 12. B. J. II 12 6. Ant. XX 8 5. B. J. II 13 2.

**) „Die Verzögerung des Processes durch eine Reise nach Rom war keine Annehmlichkeit" sagt Schürer I 390; daher der lange Aufschub dieses Rechtsmittels.

***) Ob freilich die Form der vv. 9—12 der Quelle entstammt, ist eine andere Frage. — Die Worte *θέλων τοῖς Ἰουδαίοις χάριν καταθέσθαι* (v. 9) finden sich fast genau so 24 22: *θέλων τε χάριτα καταθέσθαι τοῖς Ἰουδαίοις*. Das wird schwerlich zufällig sein, sondern mit dem Parallelismus zwischen der Felix- und Festus-Episode zusammenhängen. Und da könnte natürlich an sich gerade so gut 25 9 wie 24 27 Original oder Nachahmung sein. Aber es ist zu beachten, dass in 24 27 die Zeugen 137 syr$^{p\ mg}$ eine andere LA. haben: *τὸν δὲ Παῦλον εἴασεν ἐν τηρήσει διὰ Δρουσίλλαν*, die so viel eigentümlicher und schwieriger ist, dass man kaum zweifeln kann, sie in den Text einzusetzen. Der gewöhnliche Text ist Conformation nach 25 9 und Beseitigung einer dunklen Notiz. — Zu beanstanden wäre vielleicht v. 10 b: *Ἰουδαίους οὐδὲν ἠδίκηκα ὡς καὶ σὺ κάλλιον ἐπιγινώσκεις* wegen der Betonung der jüdischen Correctheit und wegen der Voraussetzung, dass auch der Statthalter ihn für unschuldig hält. Aber nur bei dem zweiten Punkte wird der Zweifel von Dauer sein, während *Ἰουδαίους οὐδὲν ἠδίκηκα* unentbehrlich ist. Denn das ist die Begründung dafür, dass er sich nicht in Jerusalem aburteilen lassen will.

αὐτοῦ, ὅπως μεταπέμψηται αὐτὸν εἰς Ἰερουσαλήμ, ἐνέδραν ποιοῦντες ἀνελεῖν αὐτὸν κατὰ τὴν ὁδόν eine Zuthat des Bearbeiters sind. Die Antwort des Festus ist überhaupt merkwürdig. Was soll das heissen, wenn er sagt τηρεῖσθαι τὸν Παῦλον εἰς Καισάρειαν? Das setzt eine Frage etwa des Inhalts voraus, was denn aus Paulus geworden sei, wo er denn stecke. Nach v. 3 wissen die Juden aber ganz gut, wo er ist. Mithin lässt die Antwort vermuten, dass nur eine ganz allgemeine Angabe, etwa nur ἐνεφάνισαν τε αὐτῷ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων κατὰ τοῦ Παύλου vorhergegangen war*). Auch die Motivieruug des Festus v. 4, dass er in Bälde abreisen werde, richtet sich offenbar nur gegen den Gedanken, dass er sofort an Ort und Stelle eine Verhandlung führen solle. Mit der Bitte, den Paulus nach Jerusalem zu schicken, hat sie nichts zu thun.

Die Appellation des Paulus wird also, wenn wir 25 8 dem Bearbeiter zuschreiben dürfen, hervorgerufen durch den spontanen Vorschlag des Festus, der sich nicht zu helfen weiss, wie er auch v. 20 gesteht. Natürlich musste der Gesammtverfasser diesen Punkt anders darstellen, wenn er alle Schuld auf die Juden wälzen wollte. Darum schob er v. 3 ein, so dass der Vorschlag des Festus als eine ihm abgedrungene Concession erscheint.

Die folgende Darstellung richtet ihr Augenmerk auf die Promptheit, mit welcher Festus verfährt (ἐν τάχει v. 4, διατρίψας . . . ἡμέρας οὐ πλείους ἢ δέκα, τῇ ἐπαύριον v. 6, ἡμερῶν διαγενομένων τινῶν v. 13, πλείους ἡμέρας v. 14, ἀναβολὴν μηδεμίαν ποιησάμενος, τῇ ἑξῆς v. 17, αὔριον v. 22. 23, vgl. die Motivierung der Verzögerung v. 26 f.; 27 1 β: τῇ ἐπαύριον). Es scheint, als ob diese Hervorhebung der Schnelligkeit des Verfahrens von dem Verfasser in einen Gegensatz gestellt ist zu der Verschleppung des Processes unter Felix (24 22: ἀνεβάλετο δὲ αὐτοὺς ὁ Φῆλιξ, ἀκριβέστερον εἰδὼς τὰ περὶ τῆς ὁδοῦ, 24: τὸ νῦν ἔχον πορεύου . καιρὸν δὲ μεταβαλὼν μετακαλέσομαί σε, 25 ff.: ἅμα καὶ ἐλπίζων ὅτι χρήματα αὐτῷ δοθήσεται ὑπὸ τοῦ Παύλου . . . διετίας δὲ πληρωθείσης . . . .).

Diese Unterscheidung des Verhaltens der beiden Procuratoren ist nicht gerade im schematischen Stil des Verf. des Ganzen, bei dem die römischen Beamten nur kurzweg als Beschützer des Paulus figurieren, sondern zeigt ein Detailinteresse an den Persönlichkeiten, wie es nur bei einem den Dingen selbst nahe stehenden Manne begreiflich ist. Seine Darstellung scheint die Frage beantworten zu sollen, wie es kam, dass Paulus trotz seiner offenbaren Unschuld so lange in der Gefangenschaft gesessen hat. Auch dies ist ein Gesichtspunkt, welcher nach dem Tode des Apostels kaum noch verständlich ist. Aber nach seiner Ankunft in Rom, als seine Sache noch unentschieden war, da mochte es allerdings von Nutzen sein, zu erfahren, welche Stadien dieser merkwürdige

*) Bem. noch wie ἐνέδραν ποιοῦντες ἀνελεῖν αὐτὸν κατὰ τὴν ὁδόν ein blasser Nachklang der concreten Geschichte 23 12–15 ist. — αἰτούμενοι χάριν κατ᾽ αὐτοῦ ist ein in seiner Kürze kaum verständlicher Ausdruck, der sich aber sofort erklärt aus der Nachwirkung von αἰτούμενοι κατ᾽ αὐτοῦ in v. 15.

Process bereits durchgemacht habe. Der Verf. des Ganzen hatte doch wohl universellere Interessen. — Die Erzählung von der Apellation des Paulus selbst (25$_{6-12}$) ist, wie Overbeck mit Recht hervorhebt, sparsam in der Schilderung der Anklagen; der Verf. setzt eben die Verhandlungen vor Felix als bekannt voraus, scheint also keine Neigung zu Wiederholungen zu haben. Bedenken erweckt nur die kurze Verteidigung des Paulus. Sie passt nicht nur allzu sehr zu den Ideen des Gesammtverfassers: *οὔτε εἰς τὸν νόμον τῶν Ἰουδαίων οὔτε εἰς τὸ ἱερὸν οὔτε εἰς Καίσαρά τι ἥμαρτον*, sondern wird auch durch die spätere concrete Rede der Verse 10. 11 ausgeschlossen. Hier unterscheidet Paulus die jüdische Anklage (*Ἰουδαίους οὐδὲν ἠδίκηκα*), hinsichtlich deren er sich ganz unschuldig weiss und eine etwaige Schuld nach Römischem Gesetz, die er dahin gestellt sein lässt: *εἰ μὲν οὖν ἀδικῶ καὶ ἄξιον θανάτου πέπραχά τι, οὐ παραιτοῦμαι τὸ ἀποθανεῖν · εἰ δὲ οὐδέν ἐστιν ὧν οὗτοι κατηγοροῦσί μου . . .*

Es ist nun recht bemerkenswert, wie hier von Paulus selbst zugestanden wird, dass von Römischem Standpunkte aus seine Sache eine Untersuchung erfordere. Zwar die Anklage der Tempelschändung ist von selbst hinfällig, aber die allgemeinen Vorwürfe, welche Tertyllos 24$_5$ in die Worte zusammenfasst *εὑρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην* (Rec. *β*: *στάσεις οὐ μόνον τῷ γένει ἡμῶν ἀλλὰ σχεδὸν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ*), — diese politischen Denunziationen bedürfen allerdings einer Klarstellung und darum stellt sich Paulus dem kaiserlichen Gericht mit allem Ernst.

So scheint wieder der wesentliche Inhalt von 25$_{1-12}$ der Quelle entnommen zu sein, die also in diesen Capiteln mehr und mehr zu einer sachgemässen Darstellung des Processes Pauli sich verbreitert und namentlich die Thatsachen hervorgehoben zu haben scheint, durch welche Paulus nach Rom geführt worden ist und zwar Paulus nicht als Träger der Sache des Christentums, sondern Paulus als Person, für welche der Erzähler ein besonderes, nicht bloss kirchenhistorisches Interesse hat.

Die Agrippa-Episode (25$_{13-27}$) ist schwierig zu beurteilen. Ihre Bedeutung für den Gesammtverfasser erhellt aus dem Urteil der Zuhörer des Paulus: *οὐδὲν θανάτου ἢ δεσμῶν ἄξιον πράσσει ὁ ἄνθρωπος οὗτος* (v. 31). Blass bemerkt sehr richtig hierzu: non de factis, sed de vitae instituto Paulus se defenderat; de hoc igitur i. e. de Christianismo judicium fit. Für den Verf. handelt es sich eben um Paulus als den Repräsentanten des Christentums. Hierauf bezieht sich auch das Urteil des Agrippa v. 28: *ἐν ὀλίγῳ με πείθῃ χριστιανὸν ποιῆσαι*. Aber für den Gang des Processes trägt es nichts aus, dass nun auch Agrippa und Berenike, sowie Festus zum zweiten Male (v. 24. 25) sich von der Unschuld des Paulus überzeugen. Für den Gesammtverfasser ist es wichtig, den Paulus auch noch einmal vor einem „Könige" als unschuldig erscheinen (cf. 9$_{15}$) und sein Evangelium verkündigen zu lassen. Dem Verf. der Quelle aber scheint diese Episode eine sehr andere Bedeutung zu haben. Es wurde schon hervorgehoben, dass er Wert darauf legt zu zeigen, wie Festus wirklich sich Mühe gab, den Process des Apostels zu beschleunigen. Hierbei bleibt nun ziemlich unerklärt, warum er nicht unmittelbar nach der Verhandlung mit den Juden v. 12

den Gefangenen nach Rom sendet. Man könnte sagen, der Besuch seiner hohen Gäste sei ihm dazwischen gekommen. Aber der Erzähler lässt ihn einen anderen Grund angeben (25 26 f.): Er habe keinen gewissen Anhalt gehabt, um dem Gefangenen eine wohlmotivierte Angabe der Processfrage mit auf den Weg zu geben: *ἄλογον γάρ μοι δοκεῖ, πέμποντα δέσμιον μὴ καὶ τὰς κατ' αὐτοῦ αἰτίας σημᾶναι.* Deswegen ergreift er die Gelegenheit gern, den Juden Agrippa mit dem Gegenstand bekannt zu werden, in der Hoffnung, von ihm eine Hülfe bei der Formulierung der Anklageschrift zu bekommen: *διὸ προήγαγον αὐτὸν ἐφ' ὑμῶν καὶ μάλιστα ἐπὶ σοῦ, βασιλεῦ Ἀγρίππα, ὅπως τῆς ἀνακρίσεως γενομένης σχῶ τί γράψω.* Es ist jedoch merkwürdig, dass nach der Rede des Paulus Agrippa und Festus bei der privaten Beratung (26 31 *καὶ ἀναχωρήσαντες ἐλάλουν πρὸς ἀλλήλους*) auf die Natur der Anklage garnicht mehr zurückkommen, sondern nur des Paulus Unschuld constatieren. Man würde doch nach der Ueberlegung des Festus erwarten, dass irgend etwas erzählt würde darüber, wie nun schliesslich der Titel der Anklage gelautet hätte. Nach 23 26—30 würden wir uns kaum wundern, wenn uns ein Schreiben des Festus mitgeteilt würde. Dass das nicht geschieht, ist ein Zeichen der Enthaltsamkeit des Verfassers, der jedenfalls in seiner Quelle nichts darüber vorfand. Vielleicht darf man vermuten, dass er in der Quelle nur las 26 31: *καὶ ἀναχωρήσαντες ἐλάλουν πρὸς αὐτούς.* Weiteres konnte ein gewissenhafter Augenzeuge der ersten Redeverhandlung, der nachher natürlich nicht dabei war, nicht wohl mitteilen. Der Gesammtverfasser würde also hinzugefügt haben: *λέγοντες ὅτι οὐδὲν θανάτου ἢ δεσμῶν ἄξιον**) *πράσσει ὁ ἄνθρωπος οὗτος* (v. 31 b). Was nun noch v. 32 folgt: *Ἀγρίππας δὲ τῷ Φήστῳ ἔφη· ἀπολελύσθαι ἐδύνατο ὁ ἄνθρωπος οὗτος εἰ μὴ ἐπικέκλητο Καίσαρα* — kann sehr gut, gerade weil es hinter v. 31 als eine Einzelheit nachhinkt, aus der Quelle stammen. Dies war gewissermassen das Resumé jener Verhandlungen, welches in Caesarea bekannt geworden war. — Diese Betrachtungen sind von uns angestellt, um zu zeigen, dass die ganze Agrippa-Episode, wenn man den Zusammenhang genau beachtet, keineswegs nur ein Paradestück ist, welches für den Gang des Processes keine Bedeutung habe. Dass für den Bearbeiter die Rede des Paulus vor einem Könige die Hauptsache ist, mag richtig sein. Aber für den ersten Erzähler hatte die Episode den Zweck zu zeigen, wie Festus zu der endlichen Entsendung des Paulus dadurch kam, dass er durch die Besprechung mit Agrippa Klarheit und Entschluss gewonnen hatte.

Was nun die Apologie des Paulus angeht, so erweckt sie schon durch die Erzählung der Bekehrung, die vom Cap. 9. 22 ganz unabhängig ist, Vertrauen. In dem üblichen apologetischen Stil der A.G. sind nur vv. 6—8 gehalten und sie unterbrechen in einer so auffallenden Weise den Gang der Erzählung des Lebens v o r der Bekehrung, dass sie sich von selber als Interpolation ausscheiden. Sie sind — sehr charakteristischer Weise — an die Erwähnung seines f r ü h e r e n Pharisäertums angehängt. Durch eine hier ganz unpassende, aber sehr bemerkenswerthe Ideenassociation kommt der Bearbeiter

*) Diese Worte scheinen Nachklang von 25 11. 25 zu sein: *ἄξιον θανάτου πεπραχά τι.*

dazu, gerade hier wieder davon zu reden, dass es die Hoffnung Israels ist, um deretwillen er angeklagt ist (vgl. 28 20) *).

Der übrige Inhalt der Rede zeigt, wie Paulus zu seiner Predigt gekommen ist. Aus dem erbitterten Gegner „des Namens Jesu von Nazareth" ist durch das wunderbare Erlebnis von Damaskus der Apostel geworden. Anstössig ist in v. 20 höchstens die Erwähnung von *ἐν Δαμασκῷ πρῶτόν τε* und namentlich von *ἐν Ἱεροσολύμοις*. Zu letzterem vgl. jedoch unsere Ausführungen auf S. 41 f. Dass neben den *ἔθνη* die *Ἰουδαῖοι* erwähnt sind, braucht nicht schematischer Zusatz des Bearbeiters zu sein, denn die Anklage ging ja auf Unruhestiftung unter den Diaspora-Juden und Paulus will ja zeigen, was an dieser Sache wahr ist. V. 21 aber *ἕνεκα τούτων με Ἰουδαῖοι συλλαβόμενοι ὄντα ἐν τῷ ἱερῷ ἐπειρῶντο διαχειρίσασθαι* — ist ausserordentlich treffend gesagt. V. 22 f. ist sehr eigentümlich, der Ausruf des Festus v. 24 f. und der Appell des Paulus an Agrippa sowie dessen Antwort v. 26—29 unerfindbar und bilden einen schönen pathetischen Schluss der trefflichen Erzählung, deren Wirkung in der Quelle nicht durch so viele und lange Reden, die vorhergegangen wären, abgeschwächt war, wie es in unserer heutigen A.G. der Fall ist.

So haben wir in dem Abschnitt Cap. 21—26 doch eine nicht unerhebliche Reihe von Stücken festgestellt, deren Abstammung von dem Verf. des Wirberichts kaum ernsthaften Bedenken unterliegen wird.

Das letzte Stück, aus dem wir die Intentionen des Verf. noch einmal deutlich kennen lernen, ist die Scene 28 17—28 (29). Nachdem in v. 26 erzählt ist, dass dem Paulus gestattet sei *μένειν καθ' ἑαυτὸν σὺν τῷ φυλάσσοντι αὐτὸν στρατίωτῃ*, folgt v. 17—28 (29) der Bericht über einen erfolglosen Disput mit den Römischen Juden. Dann fährt v. 30 fort: *ἔμεινεν δὲ διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι, καὶ ἀπεδέχετο πάντας τοὺς εἰσπορευομένους πρὸς αὐτὸν κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως*. Es ist doch wohl mehr als willkürliche Quellenscheiderei, wenn wir behaupten, dass dies keine natürliche und sachgemässe Anordnung der Erzählung sei, sondern dass der Disput mit den Juden die Schilderung der Lage des Gefangenen in unerträglicher Weise unterbreche.

Die Angabe über die Lebensweise des Paulus in v. 30 schliesst sich mit dem *ἔμεινεν* ganz genau und correct an das *μένειν* in v. 16 an. Aber noch mehr: Nach v. 16 erwartet man nicht nur eine Fortsetzung der Schilderung der äusseren Lage des Apostels, sondern vor Allem sofort eine Angabe über seine Predigtthätigkeit und man ist befremdet, statt dessen zuerst das specielle Ereignis des Judendisputs zu lesen und erst hintennach die allgemeine Schilderung der apostolischen Predigt in v. 31. Noch dazu ist diese Schilderung in keiner Weise in der üblichen Weise der A.G. zu der Judenpredigt in einen Gegensatz gebracht, ein Mangel, den die Rec. β durch Einschub

*) *ἕστηκα κρινόμενος* v. 6 vgl. mit *ἕστηκα μαρτυρόμενος μικρῷ τε καὶ μεγάλῳ* v. 22. — Zu *εἰ ὁ θεὸς νεκροὺς ἐγείρει* vgl. v. 23: *εἰ παθητὸς ὁ χριστός* etc.

der Worte Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας und die Inhaltsangabe der Predigt v. 31 *) zu ergänzen sucht. Auf den angeblichen Widerspruch, dass v. 30 von einer Mietswohnung, v. 23 dagegen von einer Herberge redet, ist jedoch kein Gewicht zu legen, da jene auch in einer Herberge sein konnte. Wohl aber befremdet es, in v. 15 von christlichen ἀδελφοί zu lesen, und daneben die Aeltesten der Juden in v. 22 dieser αἵρεσις gegenüber fremd und unbekannt thun zu sehen. Kurz, dass die Erzählung v. 17—28 der Darstellung der Quelle ursprünglich fremd war, scheint gewiss zu sein.

Diesem Berichte liegen folgende Vorstellungen zu Grunde: Paulus fühlt, obwohl er sich auf den Kaiser berufen und die Juden als Richter verschmäht hat (28 19 vgl. 25 9 f. 20 f.), dennoch das Bedürfnis sich vor den Juden zu verteidigen, und zwar um nicht nur der Judenpredigt, sondern — nach der Anordnung dieses Stückes vor 28 31 auch der späteren Heidenpredigt den Weg zu bahnen. Dies geschieht durch folgende Gedanken: Paulus hat nichts Feindliches gethan gegen das jüdische Volk, wie er auch durch seine Appellation nicht eine Anklage gegen dasselbe bezweckte; auch hat er nicht verstossen gegen die „väterlichen Sitten, sondern es ist die Hoffnung Israels, um deretwillen er die Ketten trägt." So bezeugen auch die Vorsteher der Juden, dass man ihnen von Judäa her nichts Böses über Paulus gemeldet hat. Auch nach römischem Urteil ist Paulus unschuldig. Schliesslich wenden sich die Römischen Juden aber doch von ihm ab, nachdem Paulus ihnen gesagt hat, dass wegen der Verstockung des Volkes das Heil Gottes zu den Heiden gesandt sei. In dieser Verteidigung kehrt der Grundgedanke der Apostelgeschichte wieder, dass die Sache des Paulus, die vor den römischen Richtern immer wieder als unanfechtbar anerkannt worden ist, im Grunde genomen auch von jüdischem Standpunkte aus anerkannt werden müsste. Denn nicht nur hat Paulus es an jüdischer Correctheit nicht fehlen lassen, sondern er ist auch der Haupt-Vertreter der messianischen Hoffnung des Judentums. Wären die Juden nicht blind und taub, so würden sie erkennen, dass hier das wahre Judentum vorliegt. Nun aber ist, wie an der Erfahrung des Paulus wiederum gezeigt wird, das Christentum gezwungen, neben dem Judentum eine Sonderexistenz zu führen, da auf die Bekehrung der Juden nicht mehr gehofft werden kann.

In diesem Schlussstück kehren in gedrängter Kürze noch einmal die Gedanken wieder, die in der Darstellung des Processes Pauli uns immer und immer wieder begegnet sind.

Es ist vielfach geklagt worden, dass unser Buch keinen rechten Schluss habe. Und in der That, der Schluss ist eine literarische Merkwürdigkeit. Denn es fehlt hinter v. 31 völlig an einem Wort, welches erkennen liesse, inwiefern der Verf. nunmehr seine Aufgabe als erledigt ansieht. In der Schilderung der ungehemmten Predigt des Paulus (v. 30. 31) liegt der Nachdruck nicht etwa darauf, dass das Evangelium nun auch in Rom, der Hauptstadt der Welt, dem Hauptsitze des Heidentums, erschollen

*) λέγων ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, δι' οὗ μέλλει πᾶς ὁ κόσμος κρίνεσθαι.

sei, sondern lediglich auf der Bewegungsfreiheit, welche der Apostel bei seiner Predigt genoss. Wir haben es zu thun mit einem Moment aus dem Process des Paulus, der in diesem Zusammenhang natürlich ein lebhaftes Interesse erregt, aber am Schlusse des ganzen Buches doch sehr auffallend wirkt. In dem ganzen zweiten Teil tritt Paulus so sehr als die Hauptperson hervor, ja von Capitel 20 an drängt sich das Interesse an seinem Schicksal, seinem Ausgang so stark vor, wir werden auf die Weiterentwickelung seines Processes so gespannt gemacht, besonders nachdem die Berufung auf den Kaiser erzählt ist, von der wir irgend eine Wendung seines Geschickes erwarten, dass es uns in hohem Grade enttäuscht, wenn wir nun von dem Ende der Sache nichts erfahren. Es scheint eine literarische Ungeheuerlichkeit, dass der Verf. hier, an dem spannendsten Punkte, abbricht. Die Annahme, er habe noch ein drittes Buch schreiben wollen, hilft nichts, denn es ist unerklärlich, dass er sein Buch mit solchem Schluss, der kein Schluss ist, herausgab — ohne eine Verweisung auf Späteres, ohne Angabe, warum er für jetzt die Feder aus der Hand lege. Wenn man also nicht annehmen will, dass der Autor, als er 28 31 geschrieben hatte, leider verstorben sei, so kommt man zu folgenden Erwägungen. — Es fragt sich, ob dieser für uns so frappierende Abschluss auch für den Verfasser so ungenügend war, wie er uns erscheint. Unter gewissen Situationen ist das Ende des Buches nicht so unbegreiflich. Es lässt sich denken, dass der Leserkreis des Verfassers, dass insbesondere Theophilus über den Fortgang der Sache des Paulus entweder nichts erfahren konnten oder nichts zu erfahren brauchten. Im letzteren Falle waren die folgenden Ereignisse allen Lesern des Buches so bekannt, dass es überflüssig war, sie noch einmal zu erzählen. Aber auch in diesem Falle ist und bleibt es merkwürdig und unerklärlich, dass der Verf. nicht wenigstens hinzufügt: „Und dann geschah, was Du selbst erlebt hast“ oder etwas Aehnliches. Wenn aber die A.G. überhaupt für die Oeffentlichkeit bestimmt war, so würde auch ein solcher Zusatz nicht genügen, da doch nicht alle Leser, insbesondere nicht solche ausserhalb Roms, Augenzeugen gewesen sind. Vor Allem — wie Viele wussten denn, dass am Ende der 2 Jahre jene Wendung eintrat und wenn etwa der Tod des Paulus die Wendung war, musste nicht irgendwie angedeutet werden, dass die relativ günstige Lage des Apostels bald umschlug? Auch in diesem Fall bleibt der Satz bestehen, dass das Buch keinen befriedigenden literarischen Schluss hat. Wie anders rund ist der Schluss des Lukas-Evangeliums!

So bleibt nur eine Erklärung übrig, nämlich, dass der Verf. an eben diesem Punkte abbrechen musste mit seiner Erzählung, weil Weiteres noch nicht geschehen war. D. h. die Worte 28 31 wären niedergeschrieben worden genau am Ende des zweiten Jahres der Römischen Gefangenschaft des Paulus. Eine andere Möglichkeit erscheint nicht vorhanden zu sein.

Gegen diese Ansetzung aber, die Blass neuerdings gewagt hat, erheben sich zahllose geschichtliche Bedenken. Es scheint ganz unmöglich zu sein, dass ein Genosse des Paulus noch zu Lebzeiten des Apostels ein Buch herausgegeben habe, gegen welches dieser aufs Energischste hätte protestieren müssen, ein Buch, welches vor Allem in so

CHURCH DIVINITY SCHOOL of the PACIFIC LIBRARY

vielen Punkten ein schon stark verblasstes Bild des Unchristentums darbietet. Von der Abhängigkeit von Josephus nicht zu reden.

Wir befinden uns also in einem Dilemma, welches unlösbar zu sein scheint.

Indessen noch ein Ausweg ist möglich. Was wir über die Unbegreiflichkeit des Schlusses gesagt haben, trifft eigentlich nur zu unter einer bestimmten Voraussetzung. Enttäuscht sind wir von dem Schlusse — weil in dem letzten Teil die Vorstellung allmählich über uns Gewalt gewonnen hat, wir läsen eine Art Biographie des Paulus. Nun ist aber klar, dass dies nicht die Absicht des Verfassers der A.G. ist. So gewiss in dem zweiten Teil die Person und die Schicksale des Paulus beherrschend hervortreten, so klar ist doch, dass die A.G. im Ganzen etwas Anderes erzählen will, als das Leben des Paulus. Man könnte sich nun denken, dass dem Verf. Paulus nur ein Mittel zu seinem Darstellungszweck ist und dass er an ihm nicht das Hauptinteresse nimmt.

Wir würden anzunehmen haben, dass dem Verf. Paulus nur als der Typus gilt für die Sache, die er vertritt, für die heidenchristliche Kirche seiner Zeit. Und erzählen will er, wie es gekommen, dass diese Kirche ohne gehindert werden zu können, sich über das ganze Reich verbreitet hat. Da ist ihm die Niederlassung in Rom ein typisch-symbolisches Moment*). Denn Rom ist ihm offenbar τὸ ἔσχατον τῆς γῆς (1 8), wie dem Verf. des 1. Clemensbriefes τὸ τέρμα τῆς δύσεως (Clem. ad. Rom. 5). Aber die Predigt vor den Heiden in Rom bekommt erst ihr volles Licht von dem Hintergrunde, den die Scene mit den Röm. Juden bildet. Darum liegt für den Verf. das Wesentliche an dem Schlusse nicht in den beiden unbedeutenden Versen 30. 31, sondern in dem feierlich-pathetischem Vorgange, wozu sie sich nur wie eine kurze Coda verhalten. Er wird schwerlich den Schluss seines Buches als ungenügend empfunden haben — im Gegenteil: der Disput mit den Juden, auf dem sein Hauptinteresse ruht, zeigt seinen Grundgedanken ja in so kraftvoller Weise, dass er durchaus befriedigt gewesen sein wird. Um so deutlicher aber tritt dadurch hervor, dass er an dem individuellen Schicksal des Paulus weniger Interesse hat, als an dem Verhältnis des Christentums zum Judentum, welches in jener Scene eine so schlagende Beleuchtung empfängt.

Wir sind jetzt im Stande, nachdem wir einen Ueberblick über das Ganze gewonnen haben, die leitenden Gedanken des Verf. zu erkennen. Vor allem muss noch einmal gesagt werden, dass ihn das Judenchristentum als solches nicht interessiert. Das Christentum, die ὁδός um welche es sich handelt, ist seinem Kern

*) Freilich wird daneben auch noch ein äusserlicher Grund für das Abbrechen gerade an dieser Stelle angenommen werden müssen, ein gewisser Zwang der Umstände. Man kann daran denken, dass der verfügbare Raum zu Ende war, besser aber wird man vermuten, dass die Erzählung des Augenzeugen, die der Verf. seiner Darstellung im 2. Teil zu Grunde gelegt hat, an diesem Punkte zu Ende ging und von ihr wird mit Recht angenommen werden können, dass sie verfasst worden ist am Ende der 2 Römischen Jahren, etwa mit dem Zweck, noch in den Process einzugreifen.

nach Heidenchristentum, der Name *χριστιανοί* ist aufgekommen unter hellenischen Christen 11 26; auf Grund des Wortes Jesu 1 8 hat sich unter allmählichen, wohlvorbereiteten Führungen Gottes fast ohne Zuthun der Menschen das Heidenchristentum organisch aus dem Judenchristentum entwickelt (Cap. 7—11); nicht erst Paulus, sondern schon sein Pendant Petrus hat hierbei als Werkzeug Gottes dienen müssen und über dem Ganzen schweben „die Apostel" die denn auch in dem feierlichen Conzil Cap. 15 das Heidenchristentum als die notwendige Weiterentwicklung der alten Gemeinde anerkennen. Zwar gab es einst und giebt es noch ein gesetzeseifriges Judenchristentum, das immerhin noch nach Myriaden zählt (21 20), aber es sind doch nur wenige vorlaute Eiferer, welche gewagt haben, an die Heidenchristen weitergehende gesetzliche Forderungen zu stellen und ihr Uebergriff ist von „den Aposteln" selbst zurückgewiesen (15 1.4). Allen billigen Anforderungen ist genügt, indem die heidnischen Hauptscandala durch die Decrete bei den Heidenchristen beseitigt sind (Cap. 15. 21 25). Nicht gegen das Judenchristentum, geschweige gar gegen Petrus oder Jakobus richtet sich die Darstellung des Verf.; seine Hauptabsicht ist die Auseinandersetzung mit dem Judentum. In ihm sieht er den eigentlichen Gegner des Christentums. Zwar mit der Pharisäischen Partei oder Schule liesse sich noch auf Verständigung hoffen, da man mit ihr sich eins weiss im Glauben an die Auferstehung (4 2. 23 6 ff). Nennt sich doch Paulus selbst sogar noch gern einen Pharisäer und Pharisäer-Schüler (22 3. 23 6. 26 5 f). Aber die Saducäer sind es, die den Hass gegen die neue Religion von Anfang an genährt haben (4 2. 5 17) und sie haben das Volk, nachdem es Anfangs den Christen geneigt war (Cap. 1—5), in die Feindschaft hineingetrieben. An dieser Feindschaft der Juden ist nicht zu zweifeln, immer und immer wieder werden die deutlichsten Belege dafür gegeben. Und zwar richtet sie sich schon gegen die alte Gemeinde (Cap. 3—5), besonders aber vom Auftreten des Stephanus an (Cap. 6. 7. 9 23. 12 3), dann aber gegen die durch Paulus vertretene Richtung der Heidenmission. Deutlich lässt der Verf. durchblicken, dass der Concurrenz-Neid der Diaspora-Mission das eigentliche Motiv dieses Hasses ist (13 8.45.50. 14 2.5.19). Dies tritt besonders hervor bei der ersten Verteidigungsrede des Paulus in Jerusalem 22 21 ff., wo die Worte von der Entsendung des Apostels zu den Heiden die Wut der Hörer aufs Aeusserste reizen, dann aber bei dem Disput in Rom, wo der Gedanke vom Uebergang des Heils zu den Heiden alle Verständigung vereitelt (28 28). Der Verf. weiss, schon aus Mk. 4 11 f., dass die Juden so handeln weil sie nicht anders können; sie sind von Gott verstockt, blind und taub (28 26 f. vgl. 19 9: *ἐσκληρύνοντο*). Trotzdem ist und bleibt es ihre Schuld, dass sie das Wort Gottes als Verächter (13 41) von sich stossen und sich selbst nicht wert erachten des ewigen Lebens (13 46). So haben sie sich selbst die Schuld zuzuschreiben, ihr Blut kommt auf ihr eignes Haupt (18 6). Die Christen, insbesondere die Apostel, trifft keine Schuld (18 6); sie haben, wie sich geziemte, zuerst den Juden das Heil bringen wollen, (13 46 u. ö.) und haben überall und in jedem Falle alle erdenkliche Rücksicht auf sie genommen (z. B. 16 3). Nun haben sie selbst sie zu den Heiden gedrängt (13 46. 18 6 29 9), wie sie ja schon durch die Verfolgung der alten Gemeinde

die Entstehung der Heidenmission, wenn auch gegen ihren Willen, haben herbei führen helfen (Cap. 6—11). So ist die Gewinnung der Heiden, die von Anfang an in Gottes Ratschluss lag (1 8. 13 46. 15 15 ff.), eine unabweisbare Notwendigkeit geworden, und wunderbar gottgeleitet ist der Siegeszug des Evangeliums von Jerusalem über Samarien bis nach Rom, den das Buch darstellt.

Wie scharf auch unser Buch gegen die Juden sich wendet, so ist es doch zweifellos nicht für jüdische Leser geschrieben. Welches Publicum hat der Verf. im Auge? Diese Frage ist, wie mir scheint, noch nicht genügend erörtert. Man nimmt meist ohne weiteres an, dass das dem Christen Theophilus gewidmete Buch für die Erbauung oder Belehrung der christlichen Gemeinde geschrieben sei. Und gewiss ist es zunächst für den Gebrauch der Christen bestimmt. Aber es wäre durchaus verkehrt, wenn man sich dabei allein beruhigen wollte. Die Widmung eines Buches an einen Einzelnen schliesst doch nicht aus, dass der Verf. an einen weiteren Kreis von Lesern denkt. Und wenn es „veröffentlicht," d. h. durch Vervielfältigung dem Buchhandel zugänglich gemacht wurde, so war eine Verbreitung über den Kreis der Christen hinaus garnicht zu verhindern. Ich bin der Ueberzeugung, dass eine Anzahl urchristlicher Schriften erst dann in das rechte Licht rückt, wenn man sie ansieht als für eine grössere Oeffentlichkeit bestimmt. So erscheint es doch als die natürliche Annahme, dass das älteste „Evangelium" eine schriftliche Darstellung der Heilsbotschaft an Heiden war, wodurch ja nicht ausgeschlossen ist, dass es auch in der christlichen Gemeinde gebraucht werden konnte und sollte. Der Römerbrief des Paulus begreift sich seiner ganzen Anlage nach doch erst völlig, wenn man ihn auffasst als eine grosse apologetische Auseinandersetzung des Evangeliums mit der jüdischen Religion, bestimmt für monotheistisch gestimmte Heiden, welche an einer Vergleichung zwischen Judentum und Christentum ein lebhaftes Interesse zeigen. Der Apostel wählt dabei die Form eines Briefes an die ihm so wichtige Gemeinde in Rom. Aber wie durchaus nicht Alles in dem Briefe sich aus der Lage und den Interessen dieser Gemeinde erklärt, so sind eine Menge Auseinandersetzungen, namentlich in den ersten Capiteln, sichtlich auf ein Publicum berechnet, welches sich bisher weder für das Judentum noch das Christentum entschieden hat.

So weit ich sehe, liegt in dieser Richtung auch die Lösung des Problems der A.G. Ich kann sie nur verstehen als eine Apologie der christlichen Religion vor Heiden gegen die Anklage der Juden, welche zeigt wie es gekommen, dass das Judentum durch das Christentum in seiner Weltmission abgelöst ist.

Diese Bestimmung des Inhalts und Zweckes der A.G. ergiebt sich mit Sicherheit aus den in dem Buche berührten Anklagen, die meistens von jüdischer Seite ausgehen. Sie sind doppelter Art: bald werden die Christen der Abtrünnigkeit von der Mutterreligion beschuldigt, bald werden sie als eine politisch gefährliche Sekte denunziert. Das Letztere geschieht in Philippi 16 20 f.: *οὗτοι οἱ ἄνθρωποι ἐκταράσσουσιν ἡμῶν τὴν πόλιν, Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες, καὶ καταγγέλλουσιν ἔθη ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παρα-*

δέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὖσιν. Diese Anklage geht allerdings von Heiden aus. Aehnlich aber lautet die Angabe der Juden in Thessalonich 17 6 f.: οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες . . . . οὗτοι πάντες ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράσσουσιν, βασιλέα ἕτερον λέγοντες εἶναι Ἰησοῦν und in Korinth 18 13: παρὰ τὸν νόμον ἀναπείθει οὗτος τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι τὸν θεόν. Auch der Rhetor Tertyllos bezeichnet den Paulus als einen ἄνδρα λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην vgl. auch 19 26. Dies sind sämmtlich Anklagen, welche die Christen vor den Augen des Römischen Staates compromittieren sollen. Wenn nun der Verf. auf Schritt und Tritt zeigt, dass die Römischen Beamten (3 14 . 13 12 . 16 35 ff. . 17 9 . 18 14 f. . 19 35 ff. . 23 29 . 24 22 ff. . 25 18 ff. . 25 . 26 31), ja sogar schliesslich auch die Juden (28 21 vgl. auch 23 9) den Ungrund dieser Verdächtigungen anerkennen, so kann doch kein Zweifel sein, dass diese Art der Verteidigung auf Römische Leser berechnet ist, in deren Augen das Christentum von dem Verdachte der Staatsgefährlichkeit gereinigt werden soll. Bemerkenswert ist nun aber die ziemlich stereotype Art, mit der die Beamten ihre Ueberzeugung von der Unschuld der Christen und ihre eigene Incompetenz erklären (vgl. auch das Verhalten des Pilatus im Processe Jesu bei Lk.):

18 14 f. εἰ μὲν ἦν ἀδίκημά τι ἢ ῥᾳδιούργημα πονηρόν, ὦ Ἰουδαῖοι, κατὰ λόγον ἂν ἀνεσχόμην ὑμῶν · εἰ δὲ ζητήματά ἐστιν περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς, ὄψεσθε αὐτοί · κριτὴς ἐγὼ τούτων οὐ βούλομαι εἶναι.

19 37 ἠγάγετε τοὺς ἄνδρας τούτους οὔτε ἱεροσύλους οὔτε βλασφημοῦντας τὴν θεὸν ἡμῶν.

23 29 . . ὃν εὗρον ἐγκαλούμενον περὶ ζητημάτων τοῦ νόμου αὐτῶν, μηδὲν δὲ ἄξιον θανάτου ἢ δεσμῶν ἔχοντα ἔγκλημα.

25 18 f. . . . περὶ οὗ σταθέντες οἱ κατήγοροι οὐδεμίαν αἰτίαν ἔφερον ὧν ἐγὼ ὑπενόουν πονηράν, ζητήματα δέ τινα περὶ τῆς ἰδίας δεισιδαιμονίας εἶχον πρὸς αὐτὸν καὶ περί τινος Ἰησοῦ τεθνηκότος, ὃν ἔφασκεν ὁ Παῦλος ζῆν.

25 25 ἐγὼ δὲ κατελαβόμην μηδὲν ἄξιον αὐτὸν θανάτου πεπραχέναι.

26 31 οὐδὲν θανάτου ἢ δεσμῶν ἄξιόν τι πράσσει ὁ ἄνθρωπος οὗτος.

Zwei Gedanken sind es, die hier immer wiederkehren: ein Vergehen oder Verbrechen, welches unter die Competenz der Römischen Obrigkeit fiele, liegt nicht vor bei den Christen. Wie schon Pilatus Jesum loslassen wollte, so hätte auch Paulus losgelassen werden können, wenn er sich nicht auf den Kaiser berufen hätte. Diese Zugeständnisse der Römischen Beamten beziehen sich im Sinne unseres Verfassers sicherlich nicht nur auf Paulus, sondern auf die ὁδός, als deren Vertreter Paulus vor Gericht steht (22 4 . 24 5: πρωτοστάτην τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως. 24 14: κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσιν 28 22). Und der Leser soll aus dieser geschichtlichen Darstellung entnehmen, dass auch in der Gegenwart kein Anlass für die Römische Behörde besteht, gegen die Christen einzuschreiten. Der andere Gedanke, der sich wiederholt,

ist der, dass die Römischen Beamten sich incompetent erklären, weil es sich um innerjüdische Religionsstreitigkeiten zwischen Paulus und seinen Gegnern handele. Hierdurch ist nach des Verf. Meinung der ganze Streit um die christliche Religion dem Forum des staatlichen Richters überhaupt entrückt, es bleibt ein Streit zwischen den zwei Religionen. Gleichwohl ist dieser Streit nicht ohne Interesse für Römische Leser. Denn wenn sie monotheistisch interessiert sind, so muss ihnen die Frage wichtig sein, wie sich diese neue Religion zu ihrer Mutter-Religion verhält. Aber auch vom politischen Standpunkt ist es ein Problem, wie es mit dem Rechtsschutz dieser Religionsgemeinschaft stehe, die sich vom Judentum abgetrennt und aus dem Schatten der religio licita herausbegeben hat. Darum gilt es für unseren Verf. gerade wie für Paulus (Röm. 9—11) sich mit den jüdischen Vorwürfen auseinanderzusetzen, dass die Christen abtrünnig geworden seien, die Ehrfurcht gegen Gesetz und Sitte der Väter schnöde verletzt und damit das Recht auf den Schutz des Staates ein für alle Mal verscherzt hätten. Diese Anklagen beginnen schon bei Stephanus (6 11 . 13) und kehren dann bei Paulus wieder: 21 28 *οὗτός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ὁ κατὰ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ νόμου καὶ τοῦ τόπου τούτου πάντας πανταχῆ διδάσκων . . . .* Besonders aber ist die Art der Hauptanklage zu erschliessen aus der Verteidigung, die der Verf. den Christen in der Person seines Hauptheldeu angedeihen lässt. Wie er schon die gegen Stephanus aufgetretenen Zeugen als falsche bezeichnet (6 13), so bietet er alles auf, um von Paulus jeden Schein einer pietätlosen Verletzung des Gesetzes und der jüdischen Sitte, jeden Schatten einer antijüdischen Haltung zu entfernen. Hierin geht er so weit, dass er ihn nicht nur einzelne Gesetzesbestimmungen treu beobachten lässt (16 3), sondern ihn zum vollkommenen gesetzestreuen Juden macht, der auch als Christ völlig in der Religion seiner Väter geblieben ist. Ausser den markanten Stellen 21 24 . 22 3 . 12 . 23 6 . 24 8 . 10 . 25 4 ff. 22 f. 28 17 ff. ist besonders zu beachten:

24 14 *κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσιν οὕτως λατρεύω τῷ πατρῴῳ θεῷ, πιστεύων πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν νόμον καὶ τοῖς ἐν τοῖς προφήταις γεγραμμένοις.*

Auch in der neuen Religion dient man dem väterlichen Gott und fährt fort an Gesetz und Propheten zu glauben. Das Christentum ist nichts anders als das Judentum. Nur in einem Punkte besteht ein Unterschied und auch dieser ist keiner:

23 6 *περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν ἐγὼ κρίνομαι.*

24 15 *ἐλπίδα ἔχων πρὸς τὸν θεόν, ἣν καὶ αὐτοὶ οὗτοι προσδέχονται, ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι δικαίων τε καὶ ἀδίκων.*

26 6 f. *ἐπ' ἐλπίδι τῆς εἰς τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐπαγγελίας γενομένης ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἕστηκα κρινόμενος, εἰς ἣν τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν ἐν ἐκτενείᾳ νύκτα καὶ ἡμέραν λατρεῦον ἐλπίζει καταντῆσαι · περὶ ἧς ἐλπίδος ἐγκαλοῦμαι ὑπὸ Ἰουδαίων.*

28 20 *εἵνεκεν τῆς ἐλπίδος τοῦ Ἰσραὴλ τὴν ἅλυσιν ταύτην περίκειμαι.*

Man sehe, wie immer betont wird, dass diese Hoffnung auch die Hoffnung Israels ist, die unter den Juden aufs Lebhafteste gepflegt wird. Der einzige Unterschied, der übrigens garnicht einmal ausgesprochen wird, besteht darin, dass nach der Meinung der Christen die Hoffnung auf Auferstehung der Toten durch die Erscheinung des

Messias (und seine Auferstehung) näher gerückt ist. Wie leicht wäre es für die Juden, auf diesen Standpunkt hinüberzutreten! Wenn sie nur das Wort Gottes nicht zurückstossen wollten, so würden sie ja auf ganz denselben Weg kommen. Wie gänzlich ungerecht und widersinnig ist daher die Feindschaft gegen die Christen!

Dem Könige Agrippa, der als ein Kenner der Jüdischen Sitten und Streitfragen erscheint, glaubt Paulus in dieser Hinsicht recht vertrauensvoll sein Herz ausschütten zu können und hier fällt dann das merkwürdige Wort (26 8): *τί ἄπιστον κρίνεται παρ' ὑμῖν εἰ ὁ θεὸς νεκροὺς ἐγείρει.* Ist denn diese Lehre wirklich etwas so Unerhörtes unter Juden? Wie gering ist im Grunde die Differenz, wie leicht könnte man sich verständigen! Aber leider ist dies unmöglich: die Juden wollen eben nicht, ja sie können nicht, weil die Verstockung sie umnachtet und der Neid auf die Erfolge des Evangeliums sie zu wahnsinnigem Hasse treibt. Wer kann hinfort auf die Denunziationen der Juden noch etwas geben? Soweit sie politisch sind, erkennt der Römische Staat ihren Ungrund an, soweit sie religiös sind, widersprechen sie der Wahrheit und verschleiern das wirklich nahe Verwandtschaftsverhältnis beider Religionsgemeinschaften, die in Wahrheit nur eine bilden sollten. Aber dieser Gedanke hat noch eine andere Seite. Wenn das Christentum von Haus aus im Grunde nichts anderes ist, als das Judentum, nur dass es die Erfüllung der Hoffnungen lehrt, welche im Judentum nur von ferne geschaut werden, so ist eben das Christentum jetzt an die Stelle getreten, welche bisher das Judentum einnahm. War bisher dieses der Hauptvertreter eines reinen, aufgeklärten, sittlich ernsten Monotheismus in der Welt, so tritt ihm das Christentum jetzt mindestens gleichwertig an die Seite. Erhob Israel bisher den Anspruch, die Völker der Welt für seine Religion zu gewinnen und konnte es stolz auf gewaltige Beweise seiner Anziehungskraft hinblicken, so erhebt jetzt das Evangelium an seiner Statt diesen Anspruch und zwar mit mehr Recht, denn in ihm hat das Judentum seine wahre Vollendung erreicht. Durch das ganze Buch hindurch wird ja gezeigt, wie die Propheten auf eine Zeit der Erfüllung hingewiesen haben und wie diese Erfüllung im Christentum vorhanden ist. So ist denn doch schlagend erwiesen, dass das Judentum seine Weltrolle ausgespielt hat und zu Gunsten des Christentums abtreten oder in ihm aufgehen sollte. Jedenfalls darf es die neue Religion nicht mehr hemmen und verfolgen. Wenigstens sollte kein Römischer Beamter den Jüdischen Denunziationen seinen Arm leihen, sondern der Staat sollte der neuen Religion den Schutz der alten angedeihen lassen, an deren Stelle sie getreten ist. Für die Kreise unter den Römern aber, die bisher vom Judentum angezogen, dort das Heil zu finden hofften, bietet sich jetzt eine neue und sicherere Heilsbotschaft, die Lehre von der Auferstehung der Toten, die durch die Person des Auferstandenen garantiert wird.

So etwa werden wir uns die leitenden Gedanken des Verfassers dieser Schutzschrift für das Christentum um die Wende des 1. Jahrhunderts zu denken haben. Dass er für sie die erzählende statt der argumentierenden Form wählt, liegt in der Lage der Dinge begründet, da es sich keineswegs um allgemein bekannte Dinge handelt, sondern um eine neuauftauchende Religion. Und schon unser Verf. scheint

die Meinung gehabt zu haben, dass man die Dinge am besten kennen lernt, wenn man ihre Entstehung und Entwicklung kennt.

Es ergiebt sich, dass die Gesammtanschauung des Verf. vom Christentum ihn und seine Schrift sachlich näher an die Apologeten heranrückt, als an die Schriften des Paulus. Ueber die Abfassungszeit soll damit nichts ausgesagt sein, da hier einige Decennien mehr oder weniger schwerlich eine Rolle spielen. Nur, wenn heute verkündigt wird, dass es mit der Abhängigkeit der Lukasschriften von Josephus nichts sei, so muss ich meinen energischen Zweifel an dieser These bekennen, ohne die schwierige Frage bereits für mich zum Abschluss gebracht zu haben. Wichtig ist aber, dass ein Mann, der den Inhalt der Predigt des Paulus so definieren kann: *περὶ δικαιοσύνης καὶ ἐγκρατείας καὶ τοῦ κρίματος τοῦ μέλλοντος*, wenig Zusammenhang mit dem eigentlichen Urchristentum mehr hat. Wenn er trotzdem einen noch lange nicht ganz gehobenen Schatz von altertümlichem Stoff erhalten hat, so liegt dies an seinen Quellen. Und damit kehren wir zum Anfang zurück. Wir haben unser Buch als ein Ganzes zu verstehen gesucht und das war eine notwendige Arbeit. Aber wer es historisch nutzen will, muss doch auf seine Quellen zurückgehen und das kann nur, wer den Bearbeiter von ihnen zu unterscheiden versteht. Darum bleibt die Arbeit der Quellenforschung, notwendig und sie wird sicherlich noch zu brauchbaren Ergebnissen führen.

GTU Library
3 2400 00602 9320

f
FM5
W431

516

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

DATE DUE